近五十年中國思想史

目次

第二階段『新思潮』之趨勢

第五篇　五十年來中國思想方法

第六篇　五十年來中國古代思想之整理與批評

第八篇　中國五十年來思想的介紹

近五十年中國思想史

導言

中國社會變動最劇烈，莫過於春秋，戰國；而中國思想史上，也以春秋戰國思想爲最。其次就是近代了，尤其近五十年來，中國思想變動之劇烈，別派之複雜，較之春秋戰國只有增加，而無遜色。同時近五十年中國社會變動之劇，也超過春秋戰國數倍。這就是李守常先生所說『凡一時代，經濟上若發生了變動，思想上也必發生變動。』中國近代因爲經濟受帝國主義之侵略，日益崩潰，而中國社會因經濟上變動，也起了根本搖動。同時近代中國思想也起了空前未有的劇烈變化。推其原因，是：

『中國以農立國，在東洋諸農業本位國中，占很重要的位置，所以大家族制度，在中國特別發達。原來家族團體，一面是血統的結合，一面又是經濟的結合。……中國的大家族制度，就是中國的農業經濟組織，就是中國二千年來社會的基礎構造。一切政治，法

律，倫理，道德，學術，思想，習慣，都建築在大家族制度上作他的表層構造。看那二千餘年支配中國人精神的孔門倫理！……孔子的學說所以能支配中國人心有二千餘年的原故，不是他的學說本身具有絕大的權威，永久不變的眞理配作中國的『萬世師表』，因他是適應中國二千餘年來未曾變動的農業經濟組織反映出來的產物，因他是中國大家族制度上的表層構造，因爲經濟上有他的基礎。這樣相沿下來。中國的學術思想，都與那沈沈的農村生活相照映，停滯在靜止的狀態中，呈出一種死寂的現象。時代變了！西洋動的文明打進來了！西洋的工業經濟來壓迫東洋的農業經濟了！孔門倫理的基礎就根本動搖了！中國的農業經濟，既因受了重大的壓迫而生動搖，那麼首先崩頹粉碎的，就是大家族制度了。中國的一切風俗禮敎政治倫理，都以大家族制度爲基礎，而以孔子主義爲其全結晶體，大家族制度既入了崩頹粉碎的運命，孔子主義也不能不跟着崩頹粉碎了。』（由經濟上解釋中國近代思想變動的原因）

這是中國近三十年思想劇變的原因。中國自一八四〇年『鴉片戰爭』以後，數千年的古老大門，被洋槍打破；深入農村，於是數千年的中國社會，起了根本動搖，無日不在風雨飄搖之中

；外患頻仍，內亂疊與，亡國無日，我們看當時的國勢是：

『光緒初年，內部雖暫告安寧，外力的壓迫却日緊一日。自六年中俄交涉改訂伊犂條約起，跟着十年中法開戰，失掉安南，十四年中英交涉强爭西藏，這些事件，已經給關心國事的人不少的刺激。其最甚者，二十年中日戰役，割去台灣及遼東半島，俄法德干涉還遼之後轉而爲膠洲，旅順，威海之分別租借。這幾場接二連三的大颶風，把空氣振盪得異常劇烈。於是思想界根本動搖起來！』（梁任公中國近三百年學術史）

還是當時的外患。帝國主義既日甚一日的壓迫；而數千年自然自足的農業社會，佔全國人口百份之八十以上的勞苦農民；也起了偉大的反抗，空前的大流血；如一八五〇年的太平天國，蔓延十餘省，相持十數年；接着就是庚子『拳匪』之亂，結果八國聯軍入北京，鬧了一個不亦樂乎！這些都可以表現數千年中國社會起了根本動搖，農村經濟破產，社會組織崩潰，同時數千年以農業爲其礎的風俗，禮教，政治，倫理，已到了『日暮途窮』隨古老的中國社會同歸於盡！

但數千年的風俗，禮教，政治，倫理，根深蒂固，到了『壽終正寢』之日，不能不有

最後之爭扎，作回光之返照；這數千年自然自足宗法封建社會意識之回光返照，就是中國近五十年思想之第一階段。

五十年來中國思想之演變（上）

（一）康有爲

近五十年中國思想之第一階段，是數千年宗法封建社會舊思想之回光返照，其代表人物就是康有爲。康有爲原名祖詒，字廣夏，號長素，又號更生，廣東，南海人。一八五八年生（咸豐八年），卒於一九二七（民國十六年），享年七十歲。其先世爲粵名族，代以理學傳家；曾祖式鵬，講學於鄉里，祖父贊修，致程朱之學，父達初，早世；母勞氏，生二子，仲曰廣仁，戊戌之役，死於國難。先生幼聰慧，七歲能文，十八歲學於朱九江，九江卒後，獨居於南海之西樵山，治陸王，佛典及史學。後至香港上海，治西洋之學，思想爲之一變。於一八八九年（光緒十五年）以一諸生伏闕上書，倡言變法自强，時人目以爲瘋狂，事不成，歸故里，於長興里築萬木草堂講學，弟子有梁啓超，林旭，等。至中日（甲午之役）戰後，中國一敗塗地，於是聯合公車千餘人，二次上書，申前議，仍不達，計四年間，上書七次；至

光緒二十四年四月二十八日，德宗召見於頤和園，仁壽殿，屏人密語二時餘，詢天下大計及變法策；惜其謀爲袁世凱所洩，入於西太后之耳，全歸失敗，先生乘英輪至香港，弟廣仁及嗣同死於難，所謂『戊戌政變』是也。康氏旣免於難，逃至日本；後至南洋，立保皇黨，庚子拳亂，起事南中，事敗，唐才常等死之。後先生遊歐美，著十一國游紀，至民國，居滬，刊不忍雜誌，至張勳舉事，北來草虛君共和制，事敗返滬。至民國十六年死於青島。先生著作甚多，要者有：新學僞經考，孟子微言，春秋筆削大義微言考，孔子改制考，春秋公羊傳注，大同書，孟子大義述，大學注，論語注，中庸注，禮運注，春秋董氏學，春秋三世義，孟子公羊相通考，大易微言，崇今文而抑古文，日本明治變法考，俄大彼得變法致强考，波蘭分滅記，法國革命記，公車上書記，南海戊戌遺事，遺筆；南海先生詩集，文集；……行於世。

當康有爲之時，國勢日危，雖欲苟安而不能；而當時所謂大人先生們，受了數千年宗法封建社會思想的薰染，八股科舉制度的束縛；對於這國亡無日的國勢，只有坐以待斃，獨有這當時思想的急先鋒康有爲，倡『變法維新』。梁任公說：

『那時候新思想的急先鋒，是我親受業的先生康南海（有爲），他是從常州派經學出身，而以經世致用爲標幟。他雖然有很奇特很激烈的理想，卻不大喜歡亂講。……當時我在我主辦的上海時務報和長沙時務學堂裏頭猛烈宣傳，驚動了一位老名士而做闊官的張香濤（之洞）糾率許多漢學宋學先生們著許多書和我們爭辨學術上新舊之鬬。不久便牽連到政局，康南海正在用『變法維新』的旗號，得光緒帝的信用，舊派的人把西太后擁出來，演成『戊戌政變』一齣悲劇，表面上所謂新學家完全失敗了。反動日演日劇，仇恨新學之不已，遷怒到外國人，跟着鬧出義和團事件……惟內中有件事不能不記載：八股科舉到底在這時候廢了；一千年來思想界之最大障礙物，總算打破。』（中國近三百年學術史四八頁）

可見康有爲是當時新思想的先驅，變法維新，實行政治革命，社會改造。但以書生而言改革政治，在君主專制之下，豈非大逆不道！於是上推孔子以爲護身之符。康氏以爲孔子即實行政治革命，社會改造家也。不過孔子生於春秋封建社會，是託古改制；堯舜者，孔子之所託也。春秋者，孔子改制創作之書也。不惟春秋，凡六經皆孔子所作，昔人言孔子述而不作誤

也。不惟孔子，周秦諸子，莫不託古改制，如老子之託黃帝，墨子之託大禹，許行之託神農。

孔子既託古改制，其改制創作則在春秋，而微言大義則寄於春秋公羊。孔子託古改制之微言大義，即春秋公羊之『通三統』，『三統』者，謂夏商周三代不同，當隨時因革也。再即爲『張三世』，『三世』者，即『據亂世』，『升平世』，『太平世』也，康氏以爲春秋公羊之『升平世』即禮運之『小康』：

『今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨力爲己，大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀。以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦；以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己。故謀用是作，而兵由此起，禹湯文武成王周公由此其選也；……是謂「小康」』（禮記禮運）

以春秋公羊之『太平世』即禮運之『大同』：

『大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其

棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂『大同』。（禮運）

康氏以爲過去二千年之中國，只是『小康』，他說：

『吾中國二千年來，凡漢唐宋明，不別其治亂興衰，總總皆小康之世也；凡中國二千年，先儒所言，自荀卿劉歆，朱子之說，所言不別其眞僞精粗美惡，總總皆小康之道也。……今者中國已小康矣，而不求進化，泥守舊方，是失孔子之意，而大悖其道也。其非所以安天下，樂羣生也；其非所以崇孔子，同大地也……』（禮運注序）

康氏對於『小康』的解釋是：

『立禮以爲防，修義以爲限，……國定君臣之義，俾天澤不得妄干，……家有父子兄弟夫婦之親，俾人道得以相保，……制度者法律也；因人情而制之，上下得由所率由，然名分太嚴，則有綦殄壓制之患，性情强合，則失自由之本。……』（禮運注）

這是康氏『戊戌政變』以前的說法，到『戊戌政變』以後，他認二千年來中國的歷史，仍是『據亂之世』，而非『小康』。他說：

『三世之說，不誦於人間，太平之種，永絕於中國，公理不明，仁術不昌，文明不進，昧昧二千年，瞀焉惟篤守據亂世之法，以治天下。』(春秋筆削微言大義考自序——作於一九〇一年)

康氏以爲今日是『據亂之世』，祇能言小康，不能言大同，言則陷天下於洪水猛獸，所以『秘其稿，不肯以示人』(參張篁溪康南海先生傳)而大同書終未刊於世(至一九三五年始由中華出版)，只在弟子——梁任公請求之下，刊印一部分(在不忍雜誌中)。不過康氏之理想社會則爲『大同』，他說『大同』的社會道：

『削除邦國號域，各建自主州郡，而統一于公政府者，若美國，瑞士之制是也。……於是無邦國，無帝王，人人相親，人人平等，天下爲公，是謂『大同』，此聯合之太平世也。……方今各國平等對立，而欲驟期至美國瑞士之界，固萬無可得之勢，不待言也。夫瑞士僅二十二鄉，其聯合至易至平，非天下所可學；即如美者削去邦國，而盡爲自主之州郡，爲聯合已成之太平世也，不可以一蹴成也。』(大同書一〇九頁。)

這是康氏的『大同』社會，即春秋所謂『太平世』，亦即孔子之理想社會制度；推其意作大

同書數十萬言，其略如左：

『一、無國家，全世界置一總政府，分若干區域。

二、總政府，及區政府皆由民選。

三、無家族，男女同棲不得逾一年，屆期須易人。

四、婦女有身者入胎教院，兒童出胎者入育嬰院。

五、兒童按年入蒙養院，及各級學校。

六、成年後由政府指派分任農工等生產事業。

七、病則入養病院，老則入養老院。

八、胎教，育嬰，蒙養，養病，養老諸院，爲各區最高之設備，入者得最高之享樂。

九、成年男女，例須以若干年服役於此諸院，若今世之兵役然。

十、設公共宿舍，公共食堂，有等差，各以其勞作所入自由享用。

十一、警惰爲最嚴之刑罰。

十二、學術上有新發明者，及在胎教等五院，有特別勞績者，得殊獎。

十三、死則火葬，火葬場比鄰爲肥料工廠。』(梁任公清代學術概論。一三四頁)

這是康氏的『大同』學說，梁任公說『大同書數十萬言，其要點在說明人生苦樂之根源善惡之標準，其關鍵，在毀滅家族。……謂私有財產爲爭亂之源，無家族則誰復樂有私產；無家族則無國家』。可見其思想創造力之大，眞不愧中國一個『大思想家』。

康氏既以孔子爲託古改制之人，春秋爲孔子託古改制之作，其微言大義即寄於公羊；公羊者，今文家也。於是作新學僞經考，斥古文經爲劉歆所僞作，非孔子之說，康氏以爲周禮逸禮，左傳，及詩之毛傳，凡西漢末劉歆所力爭立博士者，皆『僞經』，非孔子之說。皆劉歆所作，新莽之學，以別於淸儒誦法許鄭號曰『漢學』，『僞經』爲新代之學，非漢學，故更名『新學』。其要旨即：

一、西漢經學，並無所謂古文者；凡古文皆劉歆僞作。

二、秦焚書，並未厄及六經，漢十四年博士所傳，皆孔門足本，並無殘缺。

三、孔子時所用字，即秦漢間篆書，即以文論，亦絕無今古之目。

四、劉歆欲彌縫其作僞之迹，故校中秘書時，於一切古書，多所羼亂。

五、劉歆所以作僞經之故，因欲佐莽篡漢，先謀湮亂孔子之微言大義』。（梁任公淸代學術概論一二八頁）

康氏學說之中心，在『大同』，而這『大同』之說即來自孔子，即禮運所謂之『大同』，亦即春秋所謂『太平世』，春秋爲孔子改制之作，不過後儒劉歆造僞古文經，使孔子之『大同』說湮歿不明於後世。故作新學僞經考，以明古文之僞經，作孔子改制考，以明孔子之改制，作大同書，以明孔子之『大同』學說。這是康氏三部主要著述，梁任公以僞經考比爲『颶風』，孔子改制考比爲『火山噴火』，大同書比爲『大地震』，可見其重要。此書出後，對於中國思想界影響甚大：

一、打破神聖之經典觀念：僞經考『以僞經』爲劉歆所造，改制考爲『眞經』爲孔子託古改制之作，對於數千年神聖不可侵犯之經典根本發生疑問，引起懷疑的態度，對於一切古書，當從新估價。

二、推倒孔子一尊觀念：康氏雖極力推尊孔子，不過以爲孔子託古改制與諸子同一動機，同一目的，同一手段，孔子於諸子同列，孔子一尊之觀念推倒。

由上可知康氏一方推尊孔子，一方却推倒孔子一尊觀念，孔子與諸子平列。一方尊崇孔子之眞經，却一方認爲孔子託古改制之作，根本推翻孔子之經典：這却是矛盾的現象，這個矛盾正是康氏時代之反映，因爲康氏時代正是中國宗法封建農業社會與西洋工業資本社會初次衝突，矛盾時代。所以康氏思想一方反映着宗法封建社會思想之殁落，一方却種下資本社會的種子。

不過康氏終是中國社會陶冶出來的人物，反映着中國思想，作回光之返照：中國社會，到了清末，舊社會已到總崩潰的時代，而一切相沿的風俗，禮教，政治，倫理，已隨舊社會而崩潰粉碎，於是當時的先知先覺—康氏，不得不變法維新，救國家之危亡，同時對於一切相沿風俗，政治，倫理，作最後之擁護，來尊孔讀經，他說：

『人無教則爲禽獸，故宜有教。孔子之教，不遠人以爲道，故不可離，既爲人身矣，莫宜於孔子之教，孔子之教何在，在六經；內之窮理盡性以至於命，外之修身以至家國天下，及於鬼神山川草木，咸得其所：故學者莫不宜爲經學……至於今也並二千年教主之孔子而攻之，何有於所作之經？即未攻孔子，而政府布令於學官已廢讀經，何有於經說

？蓋孔教衰，人道廢，固由政俗致之。……終歸於廢盡經學而已。經學廢盡，則孔教毀，人道亡，吾滋懼焉。』（重印新學僞經考後序）

康氏又言曰：

『孔子之作春秋也，各有名分，其道圓周；故書君，君無道也；書臣，臣之罪也。莒人殺其君庶其。公羊曰，「書人以弒者，衆弒也，君無道也」。孔子曰，「湯武革命，順乎天而應乎人。」今之言革命者，實紹述於孔子。……蓋孔子之道，溥博如天，並行不背，曲成不遺，乃定執君臣一義以疑聖，豈不妄哉！孔子於禮設三統，於春秋成三世，於亂世貶大夫，於升平世斥諸侯，於太平世去天子。故禮運孔子曰，「大道之行也，某未之逮也，而有志焉。」「大道之行也，天下爲公，選賢與能」孔子之所志也，但歎未逮其時耳。孔子何所不備！法國經千年封建壓制之餘，學者乃倡始人道之義，博愛平等自由之說……夫人道之義固美也。中庸曰『仁者人也』，孟子釋之曰，「仁者人也，合而言之道也。」故人與仁合，即謂之道。孔子曰：「道二，仁與不仁而已矣」。……則人道之義，乃吾中庸，孟子之淺說；……夫中庸，孟子，孔子之學也，非僻學也；而今妄人不

學無知；而欲以舊道德爲新道德也。……無乃醉狂乎！論語曰，「仁者愛人」；「汎愛衆」；韓愈原道猶言「博愛之謂仁」。大學言平天下曰「絜矩之道」論語子貢曰「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」豈非所謂博愛，平等，自由而不侵犯人之自由乎？……夫孔子以人爲道者也，故公羊家以孔子爲與後王共人道之始。蓋人有食味被服別聲安處之身，而孔子設爲五味五色五聲宮室之道以處之。人有生我，我生，同我並生並遊並事偕老之身；而孔子設爲父子，夫婦，兄弟，朋友，君臣之道以處之。內有身有家，外有國有天下，孔子設修身齊家，治國平天下之道以處之。……孔子之道，凡爲人者不能不行之道，故曰「何莫行斯道也。」』

由上述可知康氏對於孔子之尊崇，對於數千年相傳的風俗，禮教，倫理之衞護，無微不至；不過這數千年遺留下來的手工生產，敵不過西洋近代工業機器生產；數千年的弓矢刀槍的武器，擋不過西洋的洋槍大砲，飛機輪船；古老的大門關不住，帝國主義的經濟侵略打不破；同時這數千年的自然自足靜止的農業社會不能恢復；而這由農業社會所表現的風俗，禮教，倫理；無論如何尊崇，衞護，終要隨着古香古色數千年的中國社會而『壽終正寢』。

總之：康氏是近五十年思想史上第一個大思想家，其思想是反映中國農業社會與西洋工業社會的矛盾時代；一方發明孔子之『大同』學說，由『大同』學說却否定了數千年宗法封建社會『家族』制度；一方闡明古文僞經，及孔子託古改制，作經之說，由劉歆作僞及孔子改制之說，却根本推翻數千年神聖不可侵犯之經典；所以康氏一方尊孔崇經，却一方把孔子學說及經典根本推翻，康氏之思想正是反映中國思想之殁落，回光返照，同時却種下新思想的種子。

（二）譚嗣同

中國近五十年思想第一階段之代表人物，除康有爲外，其思想足以自立，而影響最大者就是譚嗣同。譚氏字復生，號壯飛，湖南瀏陽人；生於一八六六年（同治四年），死於一八九八年，（光緒二十四年）父繼洵曾任湖北巡撫，母徐氏，十二歲喪母，養於父妾，備嘗所苦，幼性任俠，涉獵羣書；好王夫之之學，光緒二十一年，年三十一歲，訪康南海於北京，因歸不遇，由梁任公而聞康氏之學，翌年就候補知府職於南京，學佛敎之華嚴宗，唯識宗於楊文會，後至長沙與熊希齡，黃遵憲等設時務學堂，以梁啓超爲主講，並唐才常等設南學

會，辦湘報以鼓吹維新運動。至一八九八年（光緒二十四年）德宗親政，銳意革新，召康有爲，梁啓超，黃遵憲及嗣同等入見，授四品京卿，與楊銳，林旭，劉光第共參新政，號爲『軍機四卿』。但爲守舊派及西太后所忌，謀爲袁世凱所洩，事敗，嗣同等四卿與楊秀深，康廣仁死於難，所謂『戊戌六君子』也，時嗣同年僅三十三歲。當事發被逮之前一日，友輩勸其東游，譚氏慷慨言曰：『各國變法，無不從流血而成，今中國未聞有因變法而流血者，此國之所以不昌也。有之，請自嗣同始！』，故及難，於八月十三日斬於市，就義之日，氣色不少變，從容就戮，（參梁啓超譚嗣同傳）。著作有仁學，寥天一閣文，莽蒼蒼齋詩，遠遺堂集外文……行於世。

譚氏雖與康有爲梁啓超游，而其思想與康梁不同，康梁之主要觀點在立教改制，並倡『大同』之說，但是理想的『烏託邦』，而實則發揮孔子之精神，崇拜孔子之學說，不過時代不同，不得不改換孔子之面目，仍是中國農業社會思想之反映，而譚氏則不同，另創新的思想系統，是中國初期資本社會的思想家，是資本社會思想的反映，是中國思想史上一大革命，而譚氏思想學說即在他的仁學，他在仁學自敘裏說：

『稱揣歷劫之下，度盡諸苦厄，或更語以今日此土之愚之弱之貧之一切苦，將笑爲狂語而不復信，則何可不千一述之，爲流涕哀號，强聒不舍，以速其衝决網羅，留作劵劑耶！網羅重重，與虛空而無極；初當衝决利祿之網羅，次衝决俗學若考據若詞章之網羅，次衝决全球羣學羣敎之網羅，次衝决君主之網羅，次衝决倫常之網羅，次衝决天之網羅，終將衝决佛法之網羅。然其能衝决，亦自無網羅，眞無網羅：乃可言衝决。……』

這是譚氏叙述他作仁學的目的，要『衝决網羅』，打破一切傳統的思想及束縛，這正是思想的大革命，資本社會自由思想的特色，他一面打破傳統的舊思想，一面建設新思想的體系，他思想體系由世界各宗教，哲學及科書冶爲一爐，他在仁學裏說：

『凡爲仁學者，於佛書當通華嚴及心宗相宗之書，於西書當通新約及算學格致社會學之書，於中國書當通易，春秋，公羊傳，論語，禮記，孟子，莊子，墨子，史記，及陶淵明，周茂叔，張橫渠，陸子，王陽明，王船山，黃梨州之書。』(仁學二頁)

譚氏又說：

『仁，从二，从人，相偶之義也。能爲人之元而神於无者有三：曰佛，曰孔，曰耶。而孔

與耶仁同而所以仁不同。能調變聯融於孔與耶之間，則曰墨。周秦學者必曰孔墨，孔墨誠仁之一宗也。……墨有兩派：一曰任俠，吾所謂仁也。在漢有黨錮，在宋有永嘉，略得其一體。一曰格致，吾所謂學也。在秦有呂覽，在漢有淮南，若識其偏端，仁而學，學而仁，今之士其勿爲高遠哉！蓋即墨之兩派以近合孔耶，遠探佛法，亦云深矣。』（仁學自序）

由上可知譚氏思想之偉大，學說蓋雜取諸方面而糅合之；其中當有矛盾之處，這矛盾之點，正是譚氏時代應有的思想反映。現在先說譚氏思想的根本觀點，——『仁學』。他仁學的界說有二十七，他說：

『仁以通爲第一義，以太也，電也，心力也。皆指出所以通之具。……(一)智慧生於仁。(十)仁爲天地萬物之源故惟心，故唯識。(十一)仁者寂然不動，感而遂通天下之故。(十二)不生不滅仁之體(十三)。……有過去，有未來，無現在；過去未來皆現在。(十六)仁，一而已。凡對待之詞，皆當破之。(十七)……徧法界，虛空界，衆生界，有至大之精微，無所不膠粘，不貫洽，不筦絡，而充滿之一物焉。目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭

味，無以名之，名之曰以太。其顯於用也，孔謂之仁，謂之元，謂之性。墨謂之兼愛。佛謂之性海，謂之慈悲。耶謂之靈魂，謂之愛人如己，視敵如友。格致家謂之愛力，吸力，咸是物也。法界由是生，虛空界由是立，衆生由是生。』（仁學三頁）

還是譚氏對他的『仁學』的解說，是他的根本思想，即哲學中所謂『本體論』。譚氏以爲宇宙之本體，就是物理學中所謂『以太』(Ether)，充滿宇宙，只此一物；故『一而已，無對待之詞』。『以太』雖充滿宇宙，却看不見，聽不見，聞不着；所以說『寂然不動』。『以太雖看不見，聽不着，却是一切事物，一切現象却由他產生，他產生的方法就是『通』，『通』之表現，就是『仁』。所以譚氏又說：

『仁不仁之辨，於其通與塞。通塞之本，惟其仁不仁。通者如電線四達，無遠弗屆，異域如一身也。故易首言元，即繼言亨。元，仁也；亨，通也。苟仁自無不通，亦惟通而仁之量乃可完。由是自利利他，而永以貞固。』（仁學五頁）

一切哲學家，思想家，宗教家，對於宇宙之認識，名雖不同，孔謂之『仁』，佛謂之『性海』，耶謂之『靈魂』，格致家謂之『愛力』『吸力』；……實則一也，就是『以太』——『仁』。

譚氏以爲宇宙之『本體』——『以太』只是一物，既是一物，故不生不滅，所以他說，『不生不滅，仁之體』，就是物理學所謂『物質不滅』，所以他說：

『不生不滅有徵乎？曰彌望皆是也。如向所言化學諸理，窮其學之所至，不過析數原質而使之分，與併數原質而使之合。用其已然而固然者，時其好惡，劑其盈虛，而以號曰某物某物，如是而已，豈能竟消磨一原質，與別創造一原質哉？』(仁學十三頁)

因爲『以太』不生不滅，只『渾然一體』，故無所謂『有無』，他說：

『然原質猶有七十三之異；至於原質之原，則一以太而已矣。一故不生不滅。不生故不得言有，不滅故不得言無。』(仁學十二頁)

『以太』雖不生滅，原質不增不滅，但一切個體的事物，無時不在生滅中，無時不在變易中，所以宇宙間只有變易，而無存亡，譚氏叫做『微生滅』他說：

『求之過去，生滅無始。求之未來，生滅無終。求之現在，生滅息息。……孔在川上曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜」！晝夜即川之理；川即晝夜之形。……非一非二，非斷非常，旋生旋滅，即滅即生。生與滅相授之際，微之又微，至於無可微。密之又密，至於無

可密。夫是以融化爲一，而成乎不生不滅。成乎不生不滅，而所以成之微生滅，固不容掩焉矣。』(仁學十八頁)

這就是唯物辯証法上所謂『萬物流轉』的法則；因爲時間是連貫的，所謂『有過去，有未來，無現在，過去未來皆現在』(仁學二一頁)因爲是連貫的，所以是流動的，不息的，所謂『吾謂今日者即無今日也』，今日在流轉，今日即含着今日的否定，今日轉瞬即非今日。因爲時間不停留，所以萬物時時刻刻變化——微生滅，他說：

『以太中自有之微生滅，……時時投胎，時時住胎，時時出世，時時出家，……一剎那頃，已有無量佛生滅，已有無量時生生滅，已有無量世界法界生滅；求之過去，生滅無始，求之未來，生滅無終；求之現在，生滅息息，過乎前而未嘗或住。……自有一出一處，一行一止，一語一默，一思一寂，一聲一視，一飲一食，一夢一醒，一氣縷，一血輪，彼去而此來，此連而彼斷；去者死，來者又生，連者生，斷者又死；……輪迴不已，則生死終不得息，以太之微生滅亦不得息。』(仁學一八頁)

所以宇宙一切事物無時無刻不在變易中，而變易却是永久不斷，因爲這樣，只有變化，而無

存亡，他舉例說：

「譬如陶埴失手而碎之，其爲器也毀矣；然陶埴，土所爲也，方其爲陶埴也，在陶曰成，在土則毀，及其碎也，還歸乎土，在陶埴曰毀，在土又以成，但有回環，都無成毀。譬如餅餌入胃而化之，其爲食也亡矣；然餅餌，穀所爲也，方其爲餅餌也，在餅餌曰存，在穀曰亡；及其化也，還糞乎穀，在餅餌曰亡，在穀又以存，但有變易，復何存亡。……」（仁學十三頁）

以上是譚氏的根本思想——「本體論」現在再說他的宇宙觀，他說宇宙的原始道：

「吾試言天地萬物之始，洞然，窅然，恍兮，忽兮，其內無物，亦無內外，知其爲無，則有無矣，知其有無，是亦有矣。俄有動機焉，譬之於雲，兩兩相遇，陰極陽極，是生兩電，兩有異同，異同攻取，有聲有光，厥名曰雷，振微明玄，參伍錯綜，而有有矣。有有之生也，其惟異同攻取乎。其成也，其惟參伍錯綜乎？天地萬物之始，一泡焉耳：泡了萬泡，如鎔金汁，因風旋轉，卒成圓體，日又再分，遂得此土，遇冷而縮，由縮而乾，……微植微生，螺蛤蛇龜，漸是禽形，禽至猩猿，得人七八，人之聰秀，後亦

勝前。……』(仁學三一頁)

這是譚氏宇宙來源說,宇宙之生成,萬物之原始,都由『有有之生也,其惟異同攻取乎?其成也,其惟參伍錯綜乎?』即唯物辯證法所謂『對立矛盾的發展』。唯有對立才有矛盾,唯有矛盾,宇宙及萬物才能產生。現在再說譚氏的宇宙觀,他說:

『地統月,與金,水,火,木,土,天王,海王,為八行星;又有無數小行星,無數彗星,互相吸引,不散去也。……合八行星與所繞之月,與小行星,與彗星,繞日而疾旋,互相吸引不散去,是為一世界,此一世界之日,統行星與月,繞昴星而疾旋,凡得恒河沙數成天河之星團,互相吸引不散去,是為一大千世界。此一大千世界之昴星,繞日與行星與月,以至於天河之星團,又別有所繞而疾旋,凡得恒河沙數各星團,星林,星雲,星氣,互相吸引不散去,是為一世界海。……恒河沙數世界種,為一華藏世界;華藏世界之上,始足為一元。而元之數,則算所不能稽,而終無有已時,而皆互相吸引不散去。……』(仁學上四頁)

這是譚氏的宇宙觀,雖像一篇童話,却把以『人為中心』,『中國中心,』『地球中心』,

『太陽中心』的觀念中解放出來，知道宇宙無窮之大，並且無盡。現在再說譚氏的思想方法，——知識論；他說：

『眼耳鼻舌身所及接者，曰色聲香味觸五而已。以法界，虛空界，衆生界之無量無邊，其間所有，必不止五也明矣。僅憑我所有之五，以妄度無量無邊，而臆斷其有無，奚可哉！……即以肉眼肉耳論，有遠鏡顯微鏡所見，而眼不及見者焉；又有遠鏡顯微鏡亦不及見者焉；……且耳目所見聞，又非眞能見聞也；眼有簾焉，形入而繪其影，由簾達腦而覺爲見，即見者見眼簾之影耳，其眞形實萬古而不能見也；豈惟形不得見，影既緣繪而有是，必點點綫綫而綴之，枝枝節節而累之，惟其甚速，所以不覺其勞倦；迨成爲影，彼其形之逝也久矣；影又待腦而知，則影一已逝之影，並眞影不得見也。……眼耳之果足恃耶否耶？鼻依香之逝，舌依味之逝，身依觸之逝，其不足恃均也，恃五以接五，獨不足以盡五，況無量無邊之不止五。』(仁學上二二頁)

這是譚氏的認識論，因爲宇宙無窮，所以認識不能盡；宇宙無盡，所以認識也不能到頭；況且認識要用五官，而五官與客觀對象又不同，所以認識不可能，認識只有『我見』，無所謂

眞。僞。，是。非。，『對。待。』他說：

『虛空有無量之星日，星日有無量之虛空，可謂大矣，非彼大也，以我小也。有人不能見之微生物，有微生物不能見之微生物，可謂小矣，非彼小也，以我大也。何以有大？比例於我小而得之；何以有小，比例於我大而得之。然則但有我見，世間果無大小矣，多寡，長短，久暫；亦復如是。疑以爲幻，雖我亦幻也；何幻非眞？何眞非幻？眞幻亦對待之詞，不足疑對待也；驚以爲奇。而我之能言，能動，能食，能思，不更奇乎？何奇非庸？何庸非奇？庸奇亦對待之詞，不足驚對待也。……』（仁學一〇頁）

這就是唯物辯證法上所謂『對立』，宇宙一切事物只有『相對』，大小，多寡，眞僞，……都是『相對』，這是客觀事物的存在，但譚氏以爲『但有我見，世間果無大小矣』，認爲『對待』只在主觀上——我見，存在，這就謬誤了。

以上是譚氏的思想方法，現在再說他的政治思想；他的政治思想，仍由康有爲『大同』思想而來，他說：

『地球之治也，以有天下而無國也。莊曰：「聞在宥天下，不聞治天下」。治者，有國

之義也。在宥者，無國之義也。曰在宥，蓋自由之轉音，旨哉言乎！人人能自由，是必爲無國之民。無國則畛域化，戰爭息，猜忌絕，權謀棄，彼我亡，平等出，且雖有天下，若無天下矣。君主廢，則貴賤平，公理明，則貧富均。千里萬里，一家一人。視其家，逆旅也。視其人，同胞也。父無所用其慈；子無所用其孝。兄弟忘其友恭；夫婦忘其倡隨。若西書中百年一覺者，殆彷彿禮運大同之象焉。』(仁學下二十三頁)

他又說：

『吾言地球之變，非吾之言；而易之言也。……於春秋之世之義有合也。……至於「用九見羣龍無首吉，天德不可爲首也。」又曰：「天下治也」。則一切衆生，普遍成佛。不惟無教主，乃至無教。不惟無君主，乃至無民主。不惟渾一地球，乃至無地球。不惟統天，乃至無天。夫然後至矣，盡矣，蔑以加矣。』(仁學五一頁)

這是譚氏的理想『大同』的社會。

我們知道譚氏是中國資本社會啓蒙的思想家；所以對於中國一切傳統的思想都要去打破，根本排斥尊古觀念，說『古而可好，則何必爲今之人哉！』(仁學)又說『二千年來之政，

秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也；惟大盜利用鄉愿，惟鄉愿工媚大盜。』（仁學）這是他對中國歷史下的總評。所以他明目張膽來攻擊數千年宗法封建社會遺傳下來的『名教』他說：

『俗學陋行，動言名教，敬若天命，而不敢渝。……以名為教，則其教已為實之賓，而決非實也。又況名者，由人創造；上以制其下，而下不能不奉之；則數千來年，三綱五倫之慘禍酷毒由此矣。君以名桎臣，官以名軛民，父以名壓子，夫以名困妻，……於箝制之術不便，故不能不有忠孝廉節，一切分別等衰之名。……忠孝既為臣子之專名，則終不能以此反之，雖或他有所據，意欲詰訴，而終不敵忠孝之名，為名教之所上。……名之所在，不惟關其口使不敢昌言，乃並錮其心使不敢涉想。……』（仁學上七頁）

這是譚氏對於宗法封建社會『名教』的攻擊，中國所謂『名教』，就是『三綱』，『五常』；他說『五倫中於人生最無弊而有益，……其惟朋友乎？』而『三綱』之害尤甚，他說：

『君臣之禍亟，而父子夫婦之倫，遂各以名勢相制為當然矣，此皆三綱之名之為害也。……君臣之名，或尚以人合而破之；至於父子之名，則真以為天之所命，卷舌而不敢議

。……子為天之子，父亦為天之子，父非人所得而襲取也，平等也，……莊曰：「相忘為上，孝為次焉」，相忘則平等矣，詹詹小儒，烏足以語此哉！……若夫姑之於婦，顯為體魄之說所不得行，抑何相待之暴也。……今則虜役之而已矣，鞭笞之而已矣，至計無復之，輒自引決；村女里婦，見戕於姑惡，何可勝道！……記曰：「婚姻之禮廢，夫婦之道苦」，本非兩情相願，而强合漠不相關之人，縶之終身，以為夫婦。……宋儒煬之，妄為『餓死事小，失節事大』之瞽說，直於室家施申韓，閨闥為岸獄，是何不幸而為婦人。……中國百務不講無以養，無以教，獨於嗣續，……莫不視為絕重大之事，急急以圖之，何其惑也！」（仁學下九頁）

這是譚氏對於宗法封建社會之『名教』的反抗，而且反對宗法封建社會的虛偽道德的觀念，例如『淫』。在禮教的觀點下視為莫大之惡，這正是宗法封建社會虛偽的道德，因為宗法封建社會重繼承，子嗣；所以重婦人之貞操，而禁『淫』，他說：

『惡莫大淫殺，……男女構精名淫，此淫名也，淫名亦生民以來沿習既久，名之不改，習謂為惡。向使生民之初，即相習以淫為朝聘宴饗之鉅典，行諸朝廟，行諸都市，行諸

稠人廣衆，如中國之長揖拜跪，西國之抱腰接吻，則孰知爲惡者？……是使生民之初，天不生其具有幽隱，而生於面額之上，舉目即見，將以淫爲相見禮矣，又何由知爲惡哉？……淫人者，將以人之宛轉痛楚奇癢殊顫，而爲己之至樂。……同一女色，而髫齡室女，尤流俗所誕嘉，非欲創之至流血衰啼而後快耶！……夫世之防淫，抑又過矣；……夫男女之異，非有他，在牡牝數寸間耳。……今錮之，嚴之，隔絕之，……一旦瞥見，其心必大動不可止。……童而精少，老而閉房，鳥獸方春而交，……發於自然，無所謂不樂，自無所謂樂也；今懸爲厲禁，引爲深恥，沿爲忌諱，是明誨人此中之有至甘焉。……不知男女構精，特兩機之動，毫無可羞醜，而至與人間隙也；……詳攷交媾時，筋絡肌肉，如何動法，涎液質點，如何情狀，繪圖列說，畢盡無餘，兼範蠟肖人形體，可拆卸諦辨；多開考察淫學之館，廣布闡明淫理之書，使人人皆悉其所以然。』（仁學上一二頁）

這是譚氏對『淫』的見解，眞是中國數千年未有之思想，這正代表資本社會的特色，對於中國數千年宗法封建社會的道德，施一根本的攻擊。

我們知道中國數千年之社會，是自然自足的農業社會；農業社會尙『儉』，孔子說：『禮於奢也寧儉。』，老子以『儉』爲寶，墨子非禮，非樂，節用，薄葬，……這種『儉』的思想，正是自然自足農業社會的反映。譚氏是中國資本社會的思想家，所以他反對『儉』；他說：

『李耳之術之亂中國也，柔靜其易知矣。若夫力足以殺盡地球含生之類，胥天地鬼神之淪陷於不仁，而卒無一人能少知其非者，則曰『儉』。……持籌握算，銖積寸累，力過生民之大命，而不使之流通，今日節一食，天下必有受其飢者，明日縮一衣，天下則有受其寒者，家累巨萬，無異窮人；……翕然歸之曰，儉者，美德也。……剗豁瑣嗇，彌甚於人；自苦其身，以剝削貧民爲務；放債則子巨於母而先取質，糴糶則陰伺其急而厚取利；……愈儉愈陋，民智不興，物產凋窳；……轉輾相苦，轉輾相累，馴至人人儉而人人貧，天下大勢，遂乃不可以支，葛屨，園桃之刺，詩人有遠憂焉。』（仁學上二六頁）

這種反『儉』崇奢的思想，正是資本社會的反映；中國農業社會決產不出這種思想。譚氏既

是中國初期資本社會的思想家，當然反對『君主』而崇『民治』，所以反對『君主』及排滿，因爲當時統治中國者爲滿人，所以反對尤烈，他說：

『君，末也，民，本也；天下無有因末而累及本者，亦豈可因君而累及民哉！……故夫死節之說，未有如是之大悖者矣！君亦一民也，且較之尋常之民而更爲末也。……請爲一大言斷之曰：「止有死事的道理，決無死君的道理」。死君者宦官宮妾之爲愛，匹夫匹夫之爲諒也。……天下爲君主之囊橐中之私產，不始今日；固數千年以來矣。然而有知遼金元之罪，浮於前此君主者乎？其土則穢壤也，其人則羶種也，其心則禽心也，其俗則毳俗也。一旦逞其凶殘淫殺之威，以攫取中原之子女玉帛；……猶以爲未饜，錮其耳目，桎其手足，壓制其心思，挫其氣節。……方命之曰：此食毛踐土之分然也；夫果誰食誰之毛，誰踐誰之土？久假不歸，烏知非有，人縱不言，已寧不愧於心乎？』（仁學下三頁）

總之：譚氏是中國初期資本社會啓蒙思想家，要『衝決網羅』，打破一切傳統的思想，建設思想新體系，在中國思想史上劃一鴻溝，大的思想革命。梁任公稱他爲『晚淸思想界

的慧星』。他的根本思想就是他的『仁學』，他以爲宇宙之本體，就是『以太』，充塞宇宙，不生不滅；其表現就是『仁』；他以宇宙是無窮，時間是無盡；而時間是不停留，所以一切事物也是時時刻刻變移；但宇宙萬物是一體，時間是一個。因爲宇宙無窮，時間無限，所以一切事物無從認識，吾人所謂眞僞，大小，……都是『對待』的名詞。他的理想的社會是『大同』，他反對中國數千年遺留下來的『名敎』——三綱，五常，及一切虛僞的道德；反對『儉』，開『淫』禁，對於專制政治尤痛恨切齒；這都是他代表資本社會的表現。不過他仍是從中國社會出胎，所以他仍要掛出孔子的招牌，穿上舊時的衣冠；來尊孔，來立敎。他說：

『孔之不幸，又不寧惟是；……數傳而絕乃並至粗極賤者，亦爲荀學攙雜，而變本加厲，背失其眞乎。……荀乃乘間冒孔之名，以敗孔之道；曰法後王，尊君統以傾孔學也。黜古學改今制，廢君統，……豈謂爲荀學者，乃盡亡其精意，而泥其粗迹，反授君主以莫大無限之權，使得挾持一孔敎以制天下。……愚黔首於死，雖萬被戮，豈能贖其賣孔之罪哉！孔爲所賣，在天之靈，宜如何太息痛恨；凡爲孔徒者，又宜如何太息痛恨，而……故二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也，……罔不託之於孔。……方孔之初立敎也，

竟不一掃蕩廓清之耶？……故耶教之亡，教皇亡之也；其復之也，路德之力也。孔教之亡，君主及言君統之僞學亡之也；復之者，尙無其人也，吾甚祝孔教之有路德也。』（仁學上三八頁）

以復孔教爲志，以孔教之路德自命；可見譚氏思想之所歸，仍是宗法封建社會思想之所映。

（三） 梁啓超

中國近五十年思想之第一階段，是中國宗法封建農業社會之反映，數千年自然自足社會意識最後之回光返照；要尊孔，讀經，要維護數千年來的禮教，倫理，思想；其代表爲康有爲，譚嗣同，其次就是梁啓超。梁氏字卓如，號任公，又號飲冰室主人，廣東新會人。生於一八七三年（同治十三年），死於一九二九（民國十八年），享年五十有六。幼穎悟，八歲爲文；從學廣州學海堂習考証學，後從學康有爲於萬木草堂，習公羊大義，及周秦諸子，佛典，西洋經世之學，思想爲之一變。於一八八九年成舉人，年十七；一八九四年從康有爲至北京，與譚嗣同，楊深秀等從事變法維新運動。旋至上海辦時務報，鼓吹政治改革；後二年至長沙任教時務學堂，弟子有蔡鍔，范源濂等。一八五八年復至北京，與康有爲組保國會，

上書德宗言變法自强之策，與德宗實行新政；不數月事敗，德宗被幽，譚嗣同等六人斬於市。梁氏乘大島兵艦逃赴日本。居凡十四年，與康氏設保皇黨，一九九〇年因唐才常起事回上海，事敗仍回日本，辦新民叢報，國風報，新小說鼓吹立憲政治及變法革新之旨。至民初組民主黨，刊庸言報於天津，至一九一三年爲司法總長，至一九一六年袁氏稱帝，與蔡鍔舉討袁之義，所謂『護國之役』也。及袁氏死黎氏（元洪）繼，組憲法研究會，爲研究系之領袖；一九一七年任財政總長。時歐戰方殷，迨歐戰終，乃出遊歐洲各國，九年歸國，不聞政事，專心著述與講學，一九二三年任淸華大學教授，一九二五年任北京圖書館館長，至一九二九年病沒於北平協和醫院。其著作有：中國學術思想變遷之大勢，先秦政治思想史，淸代學術概論，中國佛學史，中國近三百年學術史，中國歷史研究法，廣歷史研究法，墨子學案，墨經校釋，國學小史稿，漢書藝文志諸子略考釋，古書眞僞及年代，孔子學案，梁任公學術講演集（共三集）梁任公近著（二輯）朱舜水年譜，辛稼軒年譜，桃花扇傳奇考證，飲氷室文集，盾鼻集，墨子微，陶淵明，等書行於世。

梁氏學博而不精，思想隨時代而轉移；與康氏不同；故思想不易捉摸，其自叙曰：『啓

超「學問慾」極熾；其所嗜之種類亦繁雜。每治一業，則沈溺焉，集中精力，盡抛其他；歷若干時日，移於他業，則又抛其前所治者；以集中精力故，故常有所得；以移時而抛故，故入焉而不深；彼嘗有詩題其女令嫻藝術館日記云：「吾學病愛博，是用淺且蕪！尤病在無恒，有獲旋失諸，百凡可效我，此二無我如；」顧啓超雖自知其短，而改之不勇；中間又屢爲無聊政治活動所牽率，……且裁斂其學問慾，專精於一二點，則於將來之思想界當更有所貢獻；否則亦適成清代思想史之結束人物而已。』（清代學術概論一五〇頁）

康梁雖同爲近五十年中國思想第一階段之人物，梁爲康氏之弟子，但梁與康不同；康氏執我見，常謂：『吾學三十歲已成，此後不復有進，亦不必求進』。梁氏趨時變，常覺所學於時代爲落伍，而懍後生之可畏，故隨時轉移，巧於通變。康氏倡『大同』爲孔子學說，傳於今文家，梁氏謂：『孔門之學，後衍爲孟子荀卿二派，荀傳小康，孟傳大同。漢代經師，不問爲今文家，古文家，皆出荀卿，二千年間宗派屢變，壹皆盤旋荀學肘下。孟學絕而孔學亦衰！』這是與康氏不同之點，康氏以爲古文經爲劉歆所作，非孔子之學，今文學爲孔

子之學；梁氏爲今文古文皆荀卿之學，都非孔子之學。

迨民國成立，梁氏東渡，已不談『僞經』與『改制』——自三十歲後；而康氏方倡設孔教會，定國教祀天配孔諸議，梁氏反對道：

『我國學界之光明，人物之偉大，莫盛於戰國，蓋思想自由之明效也。及秦始皇焚百家之語，而思想一窒；漢武帝表章六藝罷黜百家，而思想又一窒。自漢以來，號稱行孔教二千餘年於茲矣，而皆持所謂表章某某罷黜某某者爲一貫之精神。……各自以爲孔教，而排斥他人以爲非孔教，……寖假而孔子變爲董江都何邵公矣，寖假而孔子變爲馬季長鄭康成矣，寖假而孔子變爲韓退之歐陽永叔矣，寖假而孔子變爲程伊川朱晦庵矣，寖假而孔子變爲陸象山王陽明矣，寖假而孔子變爲顧亭林戴東原矣，皆由思想束縛於一點，不能自開生面。……』（壬寅年新民叢報）

他又說：

『今之言保教者，取近世新學新理而緣附之，曰：某某孔子所已知也，某某孔子所曾言也；……然則非以此新學新理釐然有當於吾心而從之也，不過以其暗合於我孔子而從之

耳。是所愛者，仍是孔子，非在眞理也。』（同上）

這是梁氏與康氏不同之點，康氏要設孔教，梁氏要『思想自由』，康氏尊孔，梁氏重『眞理』，反對託古，他說：

『中國思想之痼疾：確在「好依傍」與「名實混淆」。而有爲亦未能自拔！其大同之學，空前創獲；而必謂出自孔子。及至孔子之改制，何爲必託古，諸子何爲皆託古，則亦依傍混淆也已。此病根不拔，則思想終無獨立自由之望。』（淸代學術概論一四六頁）

由上所述，可知梁氏思想與康氏不同，梁氏思而不精，隨時轉移；然在中國近五十年思想史上的影響則甚大：現在先述他『新民』時代的思想；說『欲其國之安富尊榮，則新民之道，不可不講』，尤其是數千年宗法封建社會的中國，他說：

『苟有新民，何患無新制度，無新政府，無新國家。非爾者，則雖今日變一法，明日易一人，東塗西抹，學步效顰，吾未見其能濟也；夫吾國言新法，數十年而效不覩者何也？則於新民之道，未有留意焉者也。……新民云者，非新者一人，而新之者又一人也；則在吾民之各自新而已。孟子曰，「子力行之，亦以新子之國」，自新之謂也，新民之

謂也。……故今日欲抵當列强之民族帝國主義，以挽浩刼而拯生靈，惟有我行我民族主義之一策，而欲實行民族主義於中國，舍新民末由。』（飲冰室文集六頁）

這是梁氏『新民』的學說，『新民』是中國之急務，但『新民』從何處作起？在『採補其所本無而新之』他說：

『今之世非昔之世，今之人非昔之人；昔者吾中國有部民而無國民，非不能爲國民也，勢使然也。吾國夙巍然屹立於大東，環列皆小蠻夷，與他方大國，未一交通，故我民常視其國爲天下。……有可以爲天下人之資格，而獨無可以爲一國國民之資格；夫國民之資格，雖未必有以遠優於此數者，而以今日列國並立，弱肉强食，優勝劣敗之時代，若缺此資格，則決無以自立於天壤；故今日不欲强吾國則已，欲强吾國，則不可不博考各國民族，所以自立之道，彙擇其長者而取之，以補我之所未及，今論者於政治學術技藝，皆莫不知取人長以補我短矣。而不知民德民智民力，實爲政治學術技藝之大原，……故採補所本無以新我民之道，不可不深長思也。』（飲冰室文集八頁）

這是梁氏『新民』之道，要『採補其所本無而新之』，不只政治學術技藝，尤其是民德民智

民力，要採取西洋各國的道德，思想，來建設中國一種新道德，新思想，新精神；第一中國民族道德最缺者就是『公德』他說：

『我國民所最缺者，公德其一端也；公德者何？人羣之所以爲羣，國家之所以爲國，賴此德焉以成立者也。……吾中國道德之發達，不可謂不早；雖然，偏於私德，而公德殆闕……今試以中國舊倫理，與泰西新倫理相比較；舊倫理之分類，曰君臣，曰父子，曰兄弟，曰夫婦，曰朋友。新倫理之分類，曰家族倫理，曰社會倫理，曰國家倫理。舊倫理所重者，則一私人對於一私人之事也。新倫理所重者，則一私人對於一團體之事也。……要之中國數千年來，束身寡過主義，實爲德育之中心點，範圍日就日小；……今吾中國所以日卽衰落者，豈有他哉？束身寡過之善士太多，享權利而不盡義務，人人視其所負於群者如無有焉；人雖多曾不能爲羣之利，而反爲羣之累，夫安得不日蹙也！……我國民中無一人視國事如已事者，皆公德之大義，未有發明故也。……是故公德者，諸德之源也，有益於羣者爲善，無益於羣者爲惡，此理放諸四海而準，俟諸百世而不惑者也。……德也者，非一成而不變者也；非數千年前之古人所能立一定格式，以範圍天

下萬世者也。然則吾輩生於此羣，生於此羣之今日，宜縱觀宇內之大勢，靜察吾族之所宜，而發明一種新道德，以求所以固吾羣善吾羣進吾羣之道，未可以前王先哲所罕言者，遂以自畫而不敢進也；知有公德，而新道德出焉矣，而新民出焉矣。』（飲冰室文集一九頁）

這是梁氏建立『新民』的本根觀念，先建立一種新道德，——公德，因爲在數千年宗法封建社會制度之下，只知有家，而不知有國，只知有己，而不知有羣；所以只知有私德，而不知有公德；所以要『新民』，建立新道德，就是公德。並且在宗法封建社會制度之下，認爲『天不變道亦不變』，但梁氏以爲『德也者，非一成而不變者也。』而德之標準在『利羣』。實行公德之方法第一是『國家思想』他說：

『有國家思想，能自布政治者，謂之國民。天下未有無國民而可以成國者也。國家思想者何？一曰對於一身而知有國家，二曰對於朝廷而知有國家，三曰對於外族而知有國家，四曰對於世界而知有國家，……耗矣哀哉！吾中國人之無國家思想也。其下焉者，惟一身一家之榮瘁是問；其上焉者，則高談哲理以乖實用也；其不肖者，且以他族爲虎，

而自為其佷：其實者，亦僅以堯跖為主，而自為其狗也。……嗚乎痛哉！吾中國人之無國家思想，竟如是其甚也！……吾推其所以然之故，厥有二端：一曰知有天下而不知有國家，二曰知有一己不知有國家。其誤認國家為天下也，……第一由於地理，……第二由於學說。……嗚呼！吾不欲多言矣！吾非敢望我同胞將所懷抱之己利主義，剗除淨盡，吾惟望其擴充此主義，鞏固此主義，求如何而後能眞利己，如何而能保己之利，使永不失；則非養成國家思想不能為功也。』（飲水室文集二八頁）

這是梁氏所倡的『國家思想』，因為在過去數千年宗法封建社會之下，社會的組織，在家族；所以只有家庭觀念而無國家思想；只知一己之利害，而不知羣衆之存亡。所以建立新道德，首先打破數千年家族的觀念，建設『國家思想』。其次就是中國缺乏『進取冒險』的精神，他說：

『天下無中立之事，不猛進斯倒退矣；人生與憂患俱來；苟畏難斯落險矣；吾見夫今日天下萬國中，其退步之速，與險象之劇者，莫中國若也，吾為此懼。歐洲民族所以優強於中國者，原因非一，而其富於進取冒險之精神，殆其尤要者也。…道天下所不敢道，

爲天下所不敢爲，其精神有江河學海，不到不止之形，其氣魄有破釜沉舟，一瞑不視之概。其徇其主義也，有天上地下，惟我獨尊之觀。其向其前途也，有鞠躬盡瘁，死而後已之志。其成也，洒腦精以買歷史之光榮；其敗也，迸鮮血以贖國民之沈孽。嗚呼！曷克有此，曰惟進取故，曰惟冒險故！……人有之則生，無之則死：國有之則存，無之則亡；……推其所原，有四端焉；一曰生於希望：亞歷山大之親征波斯也，瀕行舉其子女玉帛，悉分予諸臣，無一餘者，諸臣曰，然則王更何有乎？「王曰：吾有一焉，曰「希望」。……故希望愈大，則其進取冒險之心愈雄……保守今日，故進取之念消，媮安今日，故冒險之氣亡，……吾乃知進取冒險之不可以已如此其甚也。二曰生於熱誠：吾讀史記李將軍列傳至「廣出獵，見草中石，以爲虎；射之，中石，沒羽，視之，石也。因復更射之，終不能復入石矣」未嘗不歎人生之能力，無一定界限，無一定程度，而惟以其熱誠之界限程度爲比例差。西儒姚哥氏有言「婦人弱也，而爲母則强」；夫弱婦何以能强母，唯其愛兒至誠之一念，則雖平日嬌不勝衣，情如小鳥，而以其兒之故，可以獨往獨來於千山萬壑中，虎狼吼咻，魑魅出沒，而無所於恐，無所於避，大矣哉！熱誠之愛之

能易人度也。……彼男女之相悅，則固有背父母犯輿論，千回百折以相從矣，甚者乃相爲死矣；夫人情孰不愛生而惡死。顧其所愛有甚於生者。……三曰生於智慧。……猛虎躍於後，則越澗穿林如平地；大火燎於棟，則飛簷走壁如轉蓬；知虎與火之能殺人，而不得不冒次險以避最險也。…四曰生於膽力：拿破侖曰「難」之一字，惟愚人所用字典爲有之耳。又曰『「不能」二字，非佛蘭西人所用也』。……危乎微哉！吾中國人無進取冒險之性質，自昔已然，而今且每況愈下也；曰「知足不辱」，「知止不殆」；……曰「未嘗先人，而常隨人」此老氏之讕言。……曰「無多言，多言多患，無多事，多事多敗也」；曰「危邦不入亂邦不居」也；「孝子不登高，不臨深」也：夫此諸義，亦何嘗非孔門所傳述？……嗚呼！一國之大，有女德而無男德；有病者而無健者；有暮氣而無朝氣，甚者乃至有鬼道而無人道，恫哉恫哉！吾不知國之何以立也！』（飲冰室文集三七頁）

以上是梁氏的『進取冒險』思想，這就是去掉中國數千年『靜的人生』，改爲『動的人生』，也就是打破宗法封建社會的保守，知足傳統的觀念，建設一種進取冒險的精神。現在再說他的『權利思想』，他說：

『權利何自生？曰生於强。……古代希臘有供養正義之神者，其造像也左手握衡，右手提劍，衡所以權權利之輕重，劍所以護權利之實行；……」權利之目的在和平，而達此目的之方法，則不離戰鬥，有相侵者則必相拒，侵者無已時，故拒者亦無盡期，質而言之，則權利之生涯競爭而已」。……中國以其時割膠州，旅順等六七軍港，定各國勢力範圍；浸假而聯軍入京，燕薊塗炭，……失權利而不知失之之苦痛，一言蔽之曰，無權利思想而已。吾中國先哲之教曰，「寬柔以教，不報無道」，曰「犯而不校」，曰「以德報怨，以直報怨」；……中國數千年來，誤此見解，習非成是，並爲一談，使勇者日即於銷磨，而怯者反有所藉口。……奴隸之性，日深一日；對一人如是，對團體亦然，對本國如是，對外國亦然；以是而立於生存競爭最劇最烈之場，吾不知如何而可也。大抵中國善言仁，而泰西善言義。……若在今日，則義也者，誠救時之至德要道哉！……故吾民自數千年來祖宗之遺傳，即以受人魚肉爲天經地義，而權利二字之識想，斷絕於吾人腦質中者固已久矣。……權利競爭之不已，而確立之保障之者，厥恃法律；故有權利思想者，必以爭立法權爲第一要義；……試一讀歐美諸國法律發達史，如立憲政，廢奴

隸，釋傭農，勞力自由，信教自由等，諸大法律。何一不自血風肉雨中薰浴而來。……國民不能得權利於政府也，則爭之，政府見國民之爭權利也，則讓之；欲使吾國之國權與他國之國權平等，必先使吾中國人人固有之權皆平等；必先使我國民在我國所享之權利，與他國民在彼國所享之權利相平等，若是者國庶有瘳。』（飲冰室文集五〇頁）

這是梁氏的『權利思想』，因爲在數千年宗法封建社會之下，政治專制：家族專制，人民只有服從的觀念，奴隸的思想，當然沒有權利的思想；所以要建設一種新觀念，先要打破數千年服從，奴隸的觀念。現在再說他的『自由論』。梁氏說：

『「不自由毋甯死」，斯語也，實十八九兩世紀中，歐美諸國民，所以立國之本原也。……自由者，奴隸之對待也，綜觀歐美自由發達史，其所爭者，不出四端：一曰政治上之自由，二曰宗教上之自由，三曰民族上之自由，四曰生計上之自由。…自由云者，團體之自由，非個人之自由也，野蠻時代，個人之自由勝，而團體之自由亡；文明時代，團體之自由强，而個人之自由減。……辱莫大於心奴，而身奴斯爲末矣；……若有欲求眞自由者乎？其必自除心中之奴隸始。……一曰勿爲古人之奴隸也……古人自古人，我

自我，彼古人之所以能爲聖賢爲豪傑者，豈不以其能自有我乎哉？使不爾者，則有先聖無後聖，有一傑無再傑矣；雖有大哲，亦不過說法以匡一時之弊，規當世之利，而決不足以範圍千百萬年以後之人也。……我有耳目，我物我格；我有心思，我理我窮；高高山頂立，深深海底行，其於古人也，吾時而師之，時而友之，時而敵之，無容心焉，以公理爲衡而已，自由何如也。二曰勿爲世俗之奴隸也：甚矣人性之弱也。「城中好高髻，四方高一尺；城中好廣袖，四方全幅長」；古人夫既謠之矣。……三曰勿爲境遇之奴隸也……天下善言命者，莫中國若，而一國之人，奄奄待死矣；有力不庸，而惟命是從；然則人也者，亦天行之芻狗而已，自動之機器而已，曾無一毫自主之權，可以達已之所志，則人之生也奚爲哉？……三曰勿爲情慾之奴隸也……吾常見有少年嶽嶽舉舉之士，志願才氣，皆可以開拓千古，推倒一時；乃閱數年而餒焉。……無他，凡有過人之才者，必有過人之欲；有過人之才，有過人之欲，而無過人之道德心以自主之，則其才正爲其欲之奴隸，曾幾何時，而消磨盡矣。』（飲冰室文集六四頁）

在中國數千年宗法封建社會之下，當然無自由可談；在國只有君主之暴行，而人民爲奴隸；

在家只有家長之權威，而無個人之自由；所以要建設新民，須倡自由之思想，尤其受數千年思想之束縛而不得自由，所以梁氏要除心中之奴隸。現在再說他的『自治論』梁氏說：

『不自治則治於人，勢所不可逃也；人之能治禽獸也，成人之能治小兒也，文明人之能治野蠻也，皆其無自治力使然也。……觀我中國朝野上下，其所謂秩叙者安在乎？望其官府，則魑魅罔兩所出沒，黑闇詭僻，無復人道也。察其民間，則盜賊之藪，貪詐之府，與野蠻時代未立政府者，無以異也，何以故？以不能自治故。……然則吾人今日所當務者可知矣，一曰求一身之自治，……二曰求一羣之自治，國有憲法，國民之自治也；州郡鄉市有議會，地方之自治也；凡善良之政體，未有不從自治來也。』（飲冰室文集六八頁）

在宗法封建社會之下，只有統制，而無自治；人民受治於君主，子弟受治於家長，婦女受治於男子。所以要新民，須先要自治；現在再述梁氏的『進步論』，梁氏認為中國社會不進步之原因有五：『一曰大一統而競爭絕也，二曰環蠻族而交通難也，三曰言文分而人智局也，四曰專制久而民性漓也，五曰學說隘而思想窒也。』所以要想中國進步，首在破壞數千年

之各種障礙，梁氏說：

『天下事無無果之因，亦無無因之果，我輩積數千年之惡因，以受惡果於今日，有志世道者，其勿遽責後此之果。而先改良今日之因而已。…吾請以古今萬國求進步者，獨一無二，不可逃避之公例，正告我國民，其例維何？曰破壞而已。……蓋當夫破壞之運之相迫也，破壞亦破壞，不破壞亦破壞；破壞既不可免，早一日則受一日之福，遲一日則重一日之害，早破壞者，其所破壞可以較少，而所保全者自多；遲破壞者，其所破壞不得不益甚，而所保全者彌寡。……嗚呼痛矣哉破壞！嗚呼難矣哉不破壞！』（飲冰室文集七七頁）

總上所述：是梁氏『新民』說概略，要建設新的道德——公德，公德之標準，在利羣，要有國家思想，權利思想，人民要自由，自治，要有進取冒險的精神，中國數千年不進步之原因，在一切障礙未剷除，所以要破壞。並且人民要有自尊心，合羣的思想及毅力。可見梁氏的『新民』的學說，在當時思想上影響甚大，實代表西洋資本社會的思想，與數千年宗法封建思想一大的洗刷，同時並介紹培根，笛卡兒，達爾文，孟得斯鳩，盧梭，伯倫，邊沁，頡

德；康德……思想學說。不過梁氏的『新民』說，雖代表西洋的新思想，但他『新民云者非欲吾民盡棄其舊以從人也，……我同胞能數千年立國於亞洲大陸，必其所具特質，有宏大高尙完美，釐然異於羣族者，吾人所當保存而勿失墜也，……故所謂新民者，必非如心醉西風者流，蔑棄吾數千年之道德學術風俗，以求伍於他人』。所以梁氏與康氏思想雖不同，但其爲中國近五十年思想之第一階段則同，同爲中國數千年宗法封建社會意識之回光返照，同爲數千年相傳之禮教，倫理，思想之擁護者，不過康氏言尊孔，而梁氏重中國文化，思想。康氏言西洋宗敎，道德，政治，法治，平等，自由，婦女獨立，衣服，膳食，……不如中國。而梁氏說『科學萬能之夢』；其實一也，都是擁護中國之舊禮敎，倫理，思想，反對西洋之文化思想，是中國宗法封建社會思想反映之最後一段。梁氏說：

『大凡一個人若使有個安心立命的所在，雖然外界種種困苦，也容易抵抗過去。近來歐洲人卻把這件沒有了。爲什麼沒有了呢？最大的原因就是過信『科學萬能。』……當時謳歌科學萬能的人滿望着科學成功黃金世界指日出現。如今功總算成了，一百年物質的進步比從前三千年所得還加幾倍。我們人類不惟沒有得着幸福，倒反帶來許多災難。好

像沙漠中失路的旅人，遠遠望見個大黑影，拚命往前趕，以爲可以靠他嚮導。那知趕上幾程，影子却不見了。因此無限悽惶失望。影子是誰，就是這位「科學先生。」歐洲人做了一場科學萬能的大夢，到如今卻叫起科學破產來。這便是最近思潮變遷一個大關鍵了。』（梁任公歐遊心影錄）

這是梁氏對於科學的菲薄，同時極力推崇中國文化，他說：

『我在巴黎曾會着大哲學家蒲陀羅（Boutroux）他告訴我說「一個國民最要緊的是把本國文化發揮光大。好像子孫襲了祖父遺產，就要保住他而且叫他發生功用。……你們中國着實可愛可敬，我們祖宗裏塊鹿皮拿石刀在野林裏打獵的時候，你們不知已出了幾多哲人了。……我望中國人總不要失掉這分家當纔好。」我聽着他這番話覺得登時有幾百斤重的擔子加在我肩上。又有一回和幾位社會黨名士閑談，我說起孔子的「四海之內皆兄弟」「不患寡而患不均。」跟着又講到井田制度又講些墨子的「兼愛」「寢兵。」他們都跳起說道：「你們家裏有些寶貝卻藏起來不分點給我們眞是對不起人啊！」……我們可愛的青年啊！——立正！——開步走！——大海對岸那邊有好幾萬萬人愁着物質文

明破產，哀哀欲絕的喊救命，等着你來超拔他哩！我們在天的祖宗，三大聖，和許多前輩，眼巴巴盼望你完成他的事業，……』（歐遊心影錄）

這是梁氏對於中國文化的崇拜，對於西洋文化的反對；並且梁氏『擁護宗教』，他說『我自己徹頭徹尾承認自己是個非非宗教者』他擁護宗教的理由：

『宗教這樣東西，完全是情感的。情感這樣東西，含有秘密性，想要用理性來解剖他，是不可能的。……理性只能叫人知道某件事該做某件事該怎樣做法，却不能叫人去做事；能叫人去做事的，只有情感。……情感結晶，便是宗教化。……人類所以進化，就只靠這種白熱度情感發生出來的事業，這種白熱度情感，吾無以名之，名之曰宗教。』（梁任公學術講演集第一輯七一——七五頁評非宗教同盟）

這是梁氏對於宗教的擁護，由此更足證明梁氏的思想是中國宗法封建社會之反映。菲薄科學，擁護宗教，蔑視所謂『物質文明』，這就是中國自然自足農業社會思想與西洋資本社會思想之衝突。

總之：梁氏在中國思想史上的貢獻，不如在學術史貢獻之大，在思想史上的貢獻，創設

不如康有爲，壞破不如譚嗣同，而其思想多來自康譚二氏，故其思想不深刻，不一貫，隨時轉移，前後矛盾，然其影響甚大，則因其文筆生動，宣傳力大。他自述道：

『啓超之在思想界，其破壞力確不小，而建設則未有聞。晚清思想界之粗率淺薄，啓超與有罪焉。……啓超務廣而荒，每一學稍涉其樊，便加論列；故其所述著，多模糊影響籠統之談，甚者純然錯誤；及其自發現而自謀矯正，則已前後矛盾矣。平心論之，以二十年前思想界之閉塞委靡，非用此種鹵莽疏闊手段，不能烈山澤以闢新局；就此點論，梁啓超可謂新思想界之陳涉。雖然，國人所責望於啓超者不止此，以其人本身之魄力，及其三十年歷史上所積之資格，實應爲我新思想界力圖締造一開國規模。』（梁任公清代學術概論一四八頁）

梁氏自爲『新思想界之陳涉』，實則不及譚氏，惜譚氏年僅三十餘而死於難，不能不算近代中國思想史上一大損失，昔陳獨秀氏評梁氏之著述，爲『浮光掠影』，吾爲其思想亦然。

（四）嚴　復

中國近五十年思想之第一階段，除上述主要潮流外，尙有幾派思想要述及，並與以後

思想有密切之關係，就是梁任公所說：

『清廷政治一日一日的混亂，威權一日一日的失墜，因亡命客及留學生陡增的結果，新思想運動的中心，移到日本東京，而上海爲之轉輪。其時主要潮流，約有數支。

第一，我自己和我的朋友。繼續我們從前的奮鬥，鼓吹政治革命。同時「無揀擇的」輸入外國學說，且力謀中國過去善良思想之復活。

第二，章太炎炳麟他本是考證學出身，又是浙東人，受黃梨洲全謝山等影響甚深。專提倡種族革命，同時也想把考證學引到新方向。

第三，嚴又陵復他是歐洲留學生出身，本國文學亦優長。專翻譯英國功利主義派書藉成一家之言。

第四，孫逸山文他雖不是個學者，但眼光極銳敏，提倡社會主義，以他爲最先。

以上幾個人，各人性質不同，早年所受敎育根柢不同，各自發展他自己個性，始終沒有什麼合作。要之淸末思想界，不能不推他們爲重鎭。好的壞的影響，他們都要平分功罪。』（中國近三百年學術史四九頁）

這是近五十年中國思想第一階段之派別，除第一派康譚梁已述外，現在敍述第一階段介紹西洋思想成績最著者嚴復氏。嚴氏字幾道，又字又陵，福建侯官人。一八五三年生（咸豐三年），一九二一年死，（民國十年）享年六十九。幼聰慧，師黃宗彝，一八六六年（年十四）入沈文肅創辦之船政學堂習科學。至一八七八年（光緒四年）派赴英留學，入英海軍學校。習數學，論理學，天演學，社會，法律，經濟等。歸國後，任海軍學堂教習，及海軍副將。迨庚子匪亂，避居上海，從事譯述，譯天演論名於時，旋剛毅爲該書傳播革命，宜拿辦，賴榮祿得免。甲午召對，上萬言書，不用，宣統元年，設海軍部，特授協都統。尋賜文科進士出身，充學部名詞館總纂，宣統三年，任京師大學堂監督，至一九一二年，（民國元年）袁世凱爲總統，聘爲北京大學校長，未久即辭職，任袁氏總統府之顧問，民國四年，參與袁氏帝制運動，爲籌安會之發起人，因之聲望失墜，一落千丈；至一九二〇年赴福建避冬，一九二一年九月歿於閩垣。

自光緒甲午（一八九四）中日之戰，我國海陸軍皆敗。嚴氏深有鑒於我國之貧弱，由於學術不及西洋，乃專力從事於譯述，先譯成赫胥黎（Hxuley）之天演論，後又譯亞丹

斯密（Smith）之原富及斯賓塞爾（Spencer）之羣學肄言。至光緒二十三年（一八九七）與同志創辦國聞報於天津，未及而戊戌政變作，遂出都反津。肆力譯述，成穆勒約翰（Mill）之羣己權界論。至光緒二十六年庚子（一九〇〇）義和團作亂，由津至滬，開始譯穆勒名學，至一九〇二年，京師大學堂開辦，張伯熙爲管學大臣，聘爲譯局總纂，譯甄克思（E. Jenks）之社會通詮，光緒三十年赴滬，譯孟德斯鳩（Montesquieu）之法意及耶芳斯（Jevons）之名學淺說。此外還有愈壄堂詩文集。這是嚴氏對於西洋學術思想的介紹，也是工業資本社會思想進入農業宗法封建社會之時，梁任公說『西洋留學生與本國思想界發生影響者，復其首也。』（清代學術概論）蔡孑民氏說『五十年來介紹西洋哲學者，要推侯官嚴復爲第一。』（中國五十年之哲學）胡適之先生說『嚴復爲介紹近世思想之第一人。』（中國五十年來之文學）。

嚴氏所譯述，蓋用古文，文筆古雅老練，吳汝綸氏稱其『駸駸與晚周諸子相上下』（天演論序）胡適之先生稱其譯述『在原文本有文學之價值，在古文學史上亦有很高之地位』（五十年中國文學）嚴氏譯述之標準，曰『信達雅』，他說：

『譯事三難，信，雅，達。求其信，已大難矣。顧信不達，雖譯猶不譯也。則達尙焉。……易曰：修詞立誠。子曰：辭達而已。又曰：言之無文，行之不遠。三者乃文章正軌，亦譯事楷模。故信達而外，求其爾雅。』(天演論例言)

嚴氏之譯述對於當時思想界影響甚大，胡適之先生在他的四十自述裏說：

『光緒乙巳年(一九〇五)我進了澄衷學堂，……教員之中，我受楊千里先生的影響最大。……人都說他思想很新。……有一次，他敎我們班上買吳汝綸刪節的嚴復譯本天演論來做讀本。這是我第一次讀天演論，高興的很，他出的作文題目也很特別，有一次的題目是『物競天擇，適者生存，試申其義。』這種題目自然不是我們十幾歲小孩子能發揮的，但讀天演論，做『物競天擇』的文章，都可以代表那個時代的風氣。天演論出版之後，不上幾年，便風行到全國，竟做了中學生的讀物了。談這書的人，很少能了解赫胥黎在科學史和思想史上的貢獻。他們能了解的只是那『優勝劣敗』的公式在國際政治上的意義。在中國屢次戰敗之後，在庚子辛丑大恥辱之後，這個『優勝劣敗，適者生存』的公式確是一種當頭棒喝，給了無數人一種絕大的刺激。幾年之中，這種思想像野火

一樣，延燒着許多少年人的心和血。『天演』『物競』『淘汰』『天擇』等等術語都漸漸成了報紙文章的熟語，漸漸成了一班愛國志士的『口頭禪』。還有許多人愛用這種名詞做自己或兒女的名字。……我自己的名字也是這種風氣底下的紀念品。』

可見嚴氏介紹西洋學術思想影響之大，而其最大者則爲天演論，蔡孑民先生稱之謂『尊民叛君，尊今叛古』，當時目爲『傳播革命』。自此書出，物競天擇優勝劣敗等思想深入於中國思想界，他在天演論導言說道：

『天運變矣，而有不變者行乎其中；不變惟何？是名天演。以天演爲體，而其用有二：曰物競，曰天擇；此萬物莫不然，而於有生之類爲尤著。物競者，物爭自存也；以一物與物物爭，或存或亡，而其效歸於天擇。天擇者，物爭焉而獨存，則其存也必有其所以存，必有其所得於天之分，……而自其觀之，若是物特爲天之所厚，而擇焉以存也者，夫是之謂天擇。』

這是天演的學說。不過嚴氏譯述雖爲工業資本社會之思想，其本身則仍爲中國農業宗法封建社會之思想，故對於其譯述仍以中國思想，眼光來看，以至牽强附會，例如對於論理學之解

釋說：

『及觀西人名學，則其於格物致知之事，有內籀之術焉，有外籀之術焉。……乃推卷而起曰：有是哉，是固吾春秋之學也，遷所謂本隱知顯者外籀也。所謂推見至隱者內籀也。……夫西學之最為切實，而執其例可以御繁變者名數質力四者之學是已。而吾易則名數以為經，質力以為緯。』（天演論序）

嚴氏所謂『西人名學』——論理學，是講思想方法，中國春秋之學——孔子正名之學，是講人生行為標準——倫理學，大學之『格物致知』是個人修養，易之『名數』是形而上學，統與論理學無關。他又解釋亞丹斯密的經濟學道：

『謂計學創於斯密，此阿好之言也。中國自三古以前，若大學，若周官，若管子孟子，若史記之平準書，貨殖列傳，漢書之食貨志，桓寬之鹽鐵論，降至唐之杜佑，宋之王安石，雖未立本幹，循條發葉，不得謂於理財之義無所發明。』（原富例言）

以大學。孟子之『理財』，怎能與亞丹斯密之經濟學相提並論，其尤甚者，謂羣學肄言『實兼大學中庸精義，而出之以翔實，以格致誠正為平治根本矣』（羣學肄言序）。所以嚴氏在近

五十年中國思想史的價值，在其西洋思想之介紹，而不在其本身之思想。本身思想仍是中國數千年傳統的思想，來尊孔讀經，擁護相傳之倫理，禮教，風俗，習慣，他說：

「吾垂老親見支那七年之民國，與歐羅巴四年亘古未有之血戰，覺歐人三百年之進化只做到「利己殺人，寡廉鮮恥」八個字，回觀孔孟之道，眞覺量同天地，澤被寰區！此不獨吾爲然！往聞吾國腐儒議論，謂孔子之道，必有大行人類之時！心竊以爲妄語。乃今聽歐美通人議論，漸復同此；彼都人士，研究中土文化之學者，亦日益加衆，學會書樓，不一而足，即此可知天下潮流之所趨矣！中國目前危難，全由人心之非；而異日一線命根，仍是數千年來先王教化之澤，讀經之在學校，當時立一科；……四子，五經亦然，皆中國數千年人倫道德之基；……老夫行年將近古稀，竊常究觀哲理，以爲耐久無敝，尙是孔子之書，四子，五經，固是最富礦藏，惟須改用新式機器，發掘淘鍊而已。」

這是嚴氏尊孔讀經的主張，因爲尊孔讀經，所以擁護相傳之禮教，倫理，風俗，習慣，而反對新的倫理，道德；如對於男女婚姻問題說：

『今之少年，其趨於極端者，不但崇尚晚婚，亦多傑然不娶，又都東西之俗，通倪踰閑，由是怨曠旣多，而夫婦之道亦苦！不如中國數千年敬重女貞；男子娶婦，於舊法有至重之名義，乃所以承祭祀，事二親，而延嗣續。而用今人之義，則捨愛俗慾而外，羌無目的之存；女色衰則愛弛，男財盡則義絕；中道仳離者，往往而有；今試問二者之中，何法爲近於禽獸？則將悚然而知古禮之不可輕議矣！婚嫁舊法，至以子女爲禽犢，言之傷心！而新法自由，男女幸福，乃以益薄！今夫舊法之敝，時流頗能言之；至一趨於新而不知所裁制，其害且倍蓰於舊，彼皆不知也！』

嚴氏不只反對晚婚自由婚姻，擁護古禮，及宗法封建倫理，道德，而且反對白話文，他說：

『北京大學陳獨秀，胡適，錢玄同諸君，主張文言合一而作白話文；意謂西國然也！不知西國爲此，乃以語言合之文字；而陳胡諸君則反是；以文字合之語言。今夫文言文之所以爲優美者，以其名辭富有，著之手口，有以導達奧妙精深之理想，狀寫奇異美麗之物態耳！……設用白話則高者不過水滸，紅樓；下者將同戲曲中簧皮之脚本；就令以此教育，易於普及，而遺棄周鼎，寶此康匏，正無如退化何耳！世間萬事，無逃天演，

革命時代，學說萬千；然而施之人間，優者自存，劣者自敗，雖千陳獨秀萬胡適錢玄同，豈能刼持其柄。則亦如春鳥秋虫。聽其自鳴自止可耳！林紓輩與之較論，亦可笑也！』（見嚴幾道書札六十四）

這是嚴氏對於新文學的反對。總上所述，嚴氏所介紹之思想雖爲工業資本社會之思想，而其本身思想則仍爲中國宗法封建之舊思想，故列在中國近五十年思想史之第一階段，不過其介紹之西洋思想，則與中國近來新思想影響甚大。與嚴氏在翻譯史上有同樣之地位者就是林紓氏，（琴南），嚴氏爲介紹西洋哲學至中國之第一人，林氏爲介紹西洋小說至中國之第一人；其譯茶花女遺事尤著名，但林氏則不通西文。

（五）章炳麟

現在要述章太炎先生在近五十年思想史上的貢獻，章先生初名學乘，字枚叔，後易絳，後又更名炳麟，浙江餘杭人。一八六九年生（同治八年）現年七十，父名濬，十七歲從德清兪曲園治經學，謹守樸學，致力於文字音韻之學——小學。又治左氏春秋，排斥今文派之公羊傳，因以見知於兩湖總督張之洞，與之洞幕客朱某言革命，事洩走上海，後以序巴縣

鄒容革命軍一書，偕逮繫獄三年，於丙午歲出獄，時鄒容已病死獄中；出獄走日本，主辦革命黨之民報，旋被日本政府封閉，先生憤國事日非，已不得遂其志，思適印爲浮圖，因資乏不果；日以市麥餅自度，衣被三年不澣，其困苦可知矣。因與弟子數百人講學，致力於因明學及小學，治說文尤精，弟子之著者爲吳承仕，錢玄同，黃侃，吳氏字檢齋，安徽歙縣人，黃氏字季綱，湖北蘄州人，錢氏字疑古，浙江吳興人，日本早稻田大學畢業，現在北大國文系教授，年四十九。及康有爲倡『大同』之說，設孔教會，先生作駁孔教議以駁之，至四十四，失偶，由蔡孑民先生之介紹與湯國黎女士結婚。迨國民軍起，以孫傳芳撫有蘇，浙，皖，贛，割地自封，國民軍起討，章氏籍詞聯俄容共，詬厲國民軍，迨孫傳芳走，章氏即杜門却客論學，至袁世凱盜國之日，疑不爲已用，幽之北京龍泉寺，及袁氏滅亡，乃開釋返籍，國民黨用事，又見擯於世。至『九一八』事變起，憤日之佔東省，來平謁張學良。先生生性孤僻，傲岸自大，故多以『章瘋子』呼之。著作有文始，國故論衡，齊物論釋，莊子解故，管子餘義，新方言，蓟漢微言，檢論，小學問答，春秋左氏傳讀叙錄，劉子政左氏說，太炎文錄，說文部首韻語，國學概論，其總集曰章氏叢書，凡四十八卷。

章氏在近五十年思想史上的貢獻，第一是種族革命的思想，自太平天國洪楊之後，這種排滿，種族革命思想深入於思想界。而章氏之種族革命思想則來源於明清遺老，因章氏是考證學出身，又是浙東人，受黃梨洲等影響甚深，梁任公說：

『凡大思想家所留下的話，雖或在當時不發生效力，然而那話灌輸到國民的裏頭碰着機緣，便會復活，而且其力極猛。清初幾位大師——實即殘明遺老——黃梨洲，顧亭林，朱舜水，王船山，……之流，他們曾痛論八股科舉之汨沒人才。到這時讀起來覺得句句親切有味，引起一班人要和這件束縛思想錮蝕人心的惡制度拚命。他們反抗滿州的壯烈行動和言論，到這時因為在滿洲朝廷手上丟盡中國人的臉，國人正在推勘他的責任，讀了先輩的書，驀地把二百年麻木過去的民族意識覺醒轉來。……總而言之，最近三十年思想之變遷，雖波瀾一日比一日壯闊，內容一日比一日複雜，而最初的原動力，我敢用一句話來包舉他，殘明遺獻思想之復活。』（中國近三百學術史四七頁）

這是章氏種族革命思想來源，所以章氏『早歲所作政談，專提倡單調的「種族革命論」，使衆易喻，故鼓吹力綦大。』（清代學術概論）但這種思想却從清儒考證學出來。章氏在學術

史上的貢獻却超過他在思想史上的貢獻，有清一代學術的正統派，就是考證學，而章氏却是清末學術正統派的大成者；他自叙治學的歷程道：

『少時治經，僅守樸學，所疏通證明者，在文字器數之間，雖嘗博觀諸子，畧識微言，亦隨順舊義耳。……繼閱佛藏，涉獵華嚴，法華涅槃諸經，義解漸深，卒未窺其究竟。及囚繫上海，專修慈氏世親之書，此一術也，以分析名相始，以排遣名相終，從入之途，與平生樸學相似，易於契機。……講說許書，一旦解寤，的然見語言文字本原，於是初爲文始；……由是所見與箋疏瑣碎者殊矣。……』（蓟漢微言）

由此可知章氏是從清代考證學出來，而集其大成；但是考證學到了章氏，經學史學的考證，已考無可考；所以由經學史學考證走到了諸子的考證，由諸子的考證走到研究諸子的學說思想；諸子學說思想提高，同時而孔孟學說思想獨尊的觀念打破；這是消極的與孔子學說，宗法封建的禮教，倫理以打擊；非有意的，是自然的，這就是近五十年中國思想矛盾發展之一例。梁任公說：

『光緒初年，一口氣喘過來了。各種學問，都漸有向榮氣象，清朝正統學派——即考證

學，當然也繼續工作，但普通經學史學的考證，多已被前人做盡，因此他們要走偏鋒爲局部的研究。其時最流行的有幾種學問：一，金石學，二，元史及西北地理學，三，諸子學，這都是從漢學家門庭孳衍出來。」（中國近三百年學術史四五頁）

梁任公又說：

「自清初提倡讀書好古之風，學者始以誦習經史相淬厲，其結果惹起許多古書之復活，內中最重要者爲秦漢以前子書之研究。此種工作，頗間接影響於近年思想之變化。……要想得正確的注釋，非先行做一番校勘工夫不可。清儒對子書之研究，就順着這種程序次第發展出來。……校釋諸子之書薈萃成編最有價值者：一盧抱經羣書拾補，二王石臞讀書雜誌。三俞陰甫諸子平議。」（中國近三百年學術史三六一——三六八頁）

由尊孔讀經而到考證經學史學，由考證經學史學而到考證諸子，由考證諸子之書而到研究諸子學說思想，由秦漢以前諸子學說思想之起，而推翻孔孟學說思想之獨尊，這不是一個矛盾的辯證的發展。章氏即由考證學到諸子學之重要人物，集清代考證學之大成，開近代研究諸子學之先河；這就是章氏在近五十年中國思想史上之貢獻，胡適之先生說：

『章炳麟是清代學術史的押陣大將，但他又是一個文學家。他的國故論衡，檢論……我們可以說這兩千年中只有七八部精心結構，可以稱做「著作」的書，——如文心雕龍，史通，文史通義等，——其餘的只是結集，只是語錄，只是稿本，但不是著作，章炳麟的國故論衡要算是這七八部之中的一部了。他的古文學工夫很深，他又是很富於思想與組織力的，故他的著作在內容與形式兩方面都能「成一家言」。』（五十年來中國之文學）

不過章氏雖在近代學術史有大的貢獻，在近五十年思想史有大的影響；而他的思想終跑不出農業宗法封建思想以內，所以要發揮國故，保存國粹，他在癸卯獄中自記說：

『上天以國粹付余，自炳麟之初生迄於今茲，三十有六歲。鳳鳥不至，河不出圖；惟余亦不任宅其位，繄素臣之迹是踐，豈直抱殘守闕而已，又將官其財物，恢明而光大之。懷未得，纍於仇國。惟金火相革歟，則尤有繼述者。至於支那閎碩壯美之學，而遂斬其統緒國故民紀絕於余手，是則余之罪也！』

因為這樣，所以把他列在近五十年思想史之第一階段中。章氏治經反對康有為今文家派，對

於龜甲骨文亦反對，他說：

『近有掊得龜甲者，文如鳥虫；又與彝器小異：其人蓋欺世豫賈之徒，國土可鬻，何有文字，而一二賢儒，信以爲質，斯亦通人之蔽。……夫骸骨入土，未有千年不壞，積歲少久，故當化爲灰塵；龜甲蜃珧，其質同耳。……足明堊質白盛，其化非遠，龜甲何靈？而能長久若是哉？』（國故論衡理惑篇）

總之：章氏在近五十年中國思想史上之貢献，不如在近代中國學術上貢獻之大。其在思想上之貢獻，一是種族革命的思想，是來自明清遺老——黃梨洲，王船山……之流；一是諸子學說之引起，因有清一代之學術，就是考證學，而章氏集其大成；由考証學——經史——到諸子之學說思想。爲近五十年中國思想第二階段研究諸子學說思想之先河。不過章氏之思想終是中國宗法封建社會之反映，要保存『國粹』，發揚『國故』；一面反對康有爲之『今文』經說，一面却又反對龜甲骨文。

（六） 王國維

中國近五十年思想之第一階段，其主要潮流爲康譚梁；其次爲嚴氏西洋學術思想之介紹

，及章氏之考証學，康梁爲中國農業宗法封建社會之回光返照，譚氏爲中國資本社會啓蒙思想家，嚴氏西洋學說思想之介紹，爲中國西洋資本社會思想輸入之始；章氏由考証學引出諸子之學與孔孟學說思想以消極的破壞；由尊孔而走到反孔的道路，這就是思想之矛盾的發展。在第一階段，除上述外，還有王國維先生。王氏初名國楨，字靜安，一作靜菴，亦字伯隅，號觀堂，亦曰永觀，浙江海寧人；一八七七年生（光緒三年），一九二七年死（民國十六年），享年五十有一。其先世籍開封，後家海寧：父乃譽，母凌氏，幼異常兒，名噪鄉里；十八歲時，值中日戰爭，我師敗績，謀變法，講新學，之上海，適上虞羅振玉結農學社於上海，學日文於藤田豐八；二十五歲留學日本，入東京物理學校，逾年歸國，主講南通學校；辛亥之役，羅氏東渡；從羅氏携家寓日本東京，治顧亭林，戴震，段玉裁，及高郵二王之學，及致力西洋哲學，文學，美術：尤喜韓圖，叔本華，尼采之說，著靜安文集。至三十五歲後，因羅氏之勸，專心於考古學及史學；盡棄前日之文學，哲學，……著觀堂集林。晚年治殷墟書契文，爲清華大學研究院導師，以國學授諸生；至民國十六年六月二十日，自沉於北京頤和園之昆明湖，家人於衣帶中得其遺墨曰：「五十之年，只欠一死，經此世變，義無再

辱。』王氏著述甚多，其要者：有靜安文集，觀堂集林：唐宋大曲考，戲曲考源，古劇脚色考，宋元戲曲史，錄曲餘談，曲錄，人間詞話，心理學概論，法學通論，辯學，觀堂古金文考釋五種，宋代金文著錄表……總集名海寧王忠慤公遺書。

王氏爲中國近代學術界最有貢獻之人；第一西洋哲學之介紹，繼嚴氏以後之第一人，對於叔本華，尼采之哲學尤有心得，譯有叔本華遺傳說，著有叔本華之哲學及教育學說，叔本華與尼采書叔本華遺傳說後，王氏之紅樓夢評論亦由叔氏哲學而發。他叙述致力西洋哲學之經過說：

『余之研究哲學，始於辛壬之間（一九〇一）癸卯（一九〇三）春，始讀汗德(Kant)之純理批評，苦其不可解，幾半而輟，嗣讀叔本華之書，而大好之；自癸卯之夏，以至甲辰，（一九〇四）之春，皆與叔本華之書爲伴侶之時代也。……去夏所作紅樓夢評論，其立論雖全在叔氏之立脚點，然于第四章內已提出絕大之疑問，旋悟叔氏之說，半出於其主觀的氣質，而無關於客觀的知識，此意于叔本華尼采一文中始暢發之。今歲之春，復返而歸汗德之書，嗣今以後，將以數年之力研究汗德。』（靜菴文集序）

王氏對于中國哲學之見解說：

『蓋吾中國之哲學，皆有實際的傾向，而此性質，于北方之學派中爲尤著。……故生活主義者，北方哲學之一大宗旨也。……此足以見理論哲學之不適於吾國人之性質，而吾國人之性質，其徹頭徹尾實際的有如是也。』（戴阮二家之哲學說）

『實際傾向』是中國哲學之特色，並中國哲學家多兼政治家他說『披我中國之哲學史，凡哲學家無不欲兼爲政治家者，斯可異已。』（論哲學家與美術家之天職）他以此點來批評康氏的學術道：

『康氏之學術，非固有之興味，不過以之爲政治上之手段。……彼等言政治則言政治已耳，而必欲瀆哲學文學之神聖，此則大不可解者也。』（論近年之學術界）

治哲學是在三十歲以前，以後則傾向於文學方面，尤注意於『詞曲』及文學史料，其所著人間詞話，宋元戲曲史都爲中國文學界曠代之作；其成績最佳影響最大就是他『元曲』的研究，自光緒三十二年，即致力於宋元通俗文學，戲曲史料，著優語錄，宋大曲考，遺曲餘談，刊於國粹學報。著古劇脚色考，清眞先生遺事，刊於國學叢刊，曲錄刊於晨風閣叢書之戲曲

考原，宋元戲曲史，刋於東方雜誌九，十兩卷。他在宋元戲曲史，自序裏說：

『凡一代有一代之文學，楚之騷，漢之賦，六代之駢語，唐之詩，宋之詞，元之曲，皆所謂一代之文學，而後世莫能繼焉者也。獨元人之曲，爲時旣近，託體稍卑，故兩朝史志與四庫集部，均不著錄，後世儒碩，皆鄙棄不復道，……遂使一代文獻，鬱堙沈晦者，且數百年；愚甚惑焉。往者，讀元人雜劇而善之，以爲能道人情。狀物態，詞采俊拔，而出自然；蓋古所未有，而後人所不能髣髴也。……寫爲此書，凡諸材料，皆余所蒐集；其所說明，亦大抵余之所創獲也；世之爲此學者自余始，其所貢於此學者，亦以此書爲多，非吾輩才力過於古人，實以古人未嘗爲此學故也。』

他又說：

『元曲之佳處何在？一言以蔽之曰：「自然而已矣」。古今之大文學，無不以自然勝，而莫著於元曲。……彼但摹寫胸中之感想與時代之情狀，而眞摯之理，與秀傑之氣，時流露於其間，故謂元曲爲中國最自然之文學，無不可也。若其文字之自然，則又爲其必然之結果，抑其次也。』（宋元戲曲史一百四十頁元劇之文章）

這是王氏對於元曲之貢獻及批評。除文學哲學外，於古史學，文字學，聲韻學，無所不精；而其最大之貢獻，則在殷虛龜甲文，其對於近五十年思想之影響亦在此，他說：

『古來新學問之起，大都由於新發見，有孔子壁中書出，而後有漢以來古文家之學；有趙宋古器出，而後有宋以來古器物古文字之學；晉時汲冢竹簡出土後，同時杜元凱之注左傳，稍後郭璞之注山海經，已用其說。然則中國紙上之學問，有賴於地下之學問者，固不自今日始矣。自漢以來，中國學問上之大發現者有三：一爲孔子壁中書，二爲汲冢書，三則今日之發現也。故今日之時代，可謂之發現時代，自來未有能比者也。……然此等發現物，合全世界學者之全力，以研究之，其所闡發，尙未及其半，況後此之發見，亦正自無窮，此不能不有待於少年之努力也。』（最近二三十年中國學術之新發見）

王氏謂今日之時代，即發現時代；今日之發現有五：一、甲骨文字，二、流沙墜簡，三、燉煌寫書，四、內閣檔案，五、東方文字。而與近代思想影響最大者，即甲骨文字；蓋近年思想急轉，立說必以辯証唯物論爲立點，考究思想必先考究其社會基礎；研究過去中國學術思想，必先考究中國社會史；研究中國社會史不可只以古籍爲據，必以龜甲骨文爲據不可，郭

沫若之中國古代社會研究即是一例。王氏繼考證學之續，由古籍至古器物，及龜甲骨文；而龜甲骨文適爲中國社會史之據，這又是思想一個矛盾的進展。這是王氏在近五十年思想史上的貢獻。不過王氏仍是中國近五十年思想史第一階段之思想人物，要尊孔，要擁護中國之學說，思想，禮教，倫理，而反對科學，他說：

『自三代至於近世，道出於一而已。泰西通商以後，西學西政之書，輸入中國，於是修身治國平天下之道，乃出於二。光緒中葉，新說漸勝；逮辛亥之變，而中國之政治學術，幾全爲新說所統一矣！……至西洋近百年中，自然科學與歷史科學之進步，誠爲深邃精密，然不過少數學問家用以研究物理，考證事實，琢磨心思，消遣歲月斯可矣；而自然科學之應用，又不勝其弊；西人兼幷之烈，與工資之爭，皆由科學爲之羽翼。……是以歐戰之後，彼土有識之士，乃轉而崇拜東方之學術，非徒研究之，又信奉之，數年以來，歐洲諸大學議設東方學講座者以數十計。德人之奉孔子，老子說者，至各成一團體。蓋與民休息之術，莫尙於黃老，而長治久安之道，莫備於周孔；在我國爲經驗之良方，在彼土尤爲對症之新藥；是西人固已憬然於彼政學之流弊，而思所變計矣！我惛不知，

乃見他人之落阱而輒追逐其後；爭民施奪，處士橫議，以共和始者，必以共產終！』

這是王氏代表中國近五十年思想第一階段之表現；王氏三十歲以前本治西洋之學術思想，其所以如此者，即受羅振玉之影響；蓋自辛亥國變，振玉掛冠神武門，避地走日本。國維携家相從，振玉乃勸之專究國學，而先以小學訓詁；羅氏說：

『尼山之學在信古，今人則信今而疑古。本朝學者，疑古文尚書，疑尚書孔注，疑家語，所疑固未嘗不當。及大名崔氏著考信錄，則多疑所不必疑。至於晚近，變本加厲，至謂諸經皆出僞造。至歐西之學，其立論多似周秦諸子。若尼采諸家學說，賤仁義，薄謙遜，非節制，欲剏新文化以代舊文化；則流弊滋多！方今世論益歧，三千年之教澤，不絕如線；非矯枉不能返經。士生今日，萬事不可為，極此橫流，含反經信古未由也！君年方壯，予亦未到衰暮，守先待後，期與子共勉之！』

這是羅氏對王氏的論學書，國維聞之盡棄前學，取篋中靜安文集悉燒之，又棄宋元文學，而專攻經史，卒自沈於昆明湖以死，遺書曰『五十之年，只欠一死！』這就是尊孔讀經，擁護宗法封建社會的思想，禮教，倫理的結局！不過王氏對中國近代學術，思想之貢獻甚大，三

十歲前治西洋哲學，辛亥國變以前，治宋元戲曲史料，壬子東渡，至甲子（四十七八）治金石甲骨文字及古史，自乙酉迄卒治西北史地之學；總之：王氏之貢献最大在學術，而在近五十年思想史上之貢獻，一是早年西洋哲學思想之介紹，一是龜甲骨文，其貢獻不在龜甲骨文之本身，而在龜甲骨文給今日新思潮——社會史以新的資料。

（七）孫中山

中國近五十年思想之第一階段，除上述康梁外，思想影響最大，就算孫中山先生了。孫先生生於西曆一八六六年，名文，字逸仙，別號中山；生於廣東香山縣翠亨村，父道川公，業栽於澳門，母楊氏；幼就學村塾，悉洪楊故事；後隨兄至檀香山，十六歲入廣州博濟醫院，復入香港英文醫學校；卒業後行醫於澳門廣州，秘作革命運動；至一八九四年，遊歷京津武漢等地，一八九五年起事於廣州，事洩，逃赴日本，組織興中會，復至檀香山，至美，英，至倫敦爲中國使館所捕，旋脫險，乃在歐洲各國考察政治，風俗，倡三民主義學說。至一九〇五年開同盟會於日本東京，發行民報，舉行武裝暴動，乃有萍醴，黃岡，惠州，欽廉，鎮南關之役；均失敗，後至南洋，至一九一一年舉行暴動，殉難七十二人，是謂黃花岡之役

。旋新軍起義於武昌，由美回國，就臨時大總統於南京；後宋教仁被戕，乃起討袁之師，袁死黎繼，乃組織護法政府於廣州，任大元帥，於一九二一年出師北伐，未及陳炯明叛變，幾遭不測；至一九二四年改組中國國民黨，召集全國代表大會，設立黃埔軍官學校；及曹吳既倒，赴北京召集國民會議，至天津，宿疾肝癌復發，目病入北京，於一九二五年三月十二日在協和醫院逝世，享年六十。著有孫文學說，三民主義，建國大綱，建國方略等書，及演說論文，集爲中山叢書。

孫先生是中國國民革命的指導者，中國國民黨的創立者，是實行政治家，革命家，對於中國政治影響甚大，自不待言；而在中國近代思想上的影響，亦非淺鮮。孫先生因是實行政治家，故思想甚爲龐雜，時有變遷，不過學說無論如何龐雜，思想如何變遷，但有其中心一貫的思想，這就是他的『民族思想』。他的思想形成，由於外部的壓力而引起內部的問題；因他生於廣東，求學香港，往來南洋，目睹外族之强橫，文明之進步；回顧已國之衰弱，人民之萎靡，政治之腐敗，文化之落後，這就是他『民族革命思想』形成的客觀原因。現在先看同盟會軍政府之宣言說：

『今者國民軍起立軍政府，滌二百六十年之羶腥，復四千年之祖國，謀四萬萬人之福祉，此不獨軍政府責無旁貸，凡我國民，皆當引爲己責者也。維我中國開國以來，以中國人治中國，雖間有異族篡據，我祖我宗常能驅除光復，以貽後人。今漢人倡率義師，殄除胡虜，此爲上繼先人遺烈；大義所在，凡我漢人，當無不曉然。惟前代革命，如有明及太平天國，祇以驅除光復自任，此外無所轉移。我等今日與前代殊，於驅除韃虜，恢復中華之外，國體民生，尙當變更；雖經緯萬端，要其一貫之精神，則爲自由平等博愛。故前代爲英雄革命，今日爲國民革命，……分布四綱，布告天下。一驅除韃虜；今之滿洲，本塞外東胡；昔在明朝，屢爲邊患。後中國多事，長驅入關，滅我中國；迫我漢人爲其奴隸，有不從者，殺戮億萬。我漢人爲亡國之民者二百六十年於斯；滿洲政府，窮凶極惡，今已貫盈。義師所指，覆彼政府，還我主權。……二恢復中華……三建立民國……四平均地權……』（中山叢書第四冊宣言二頁）

這是孫先生種族革命，民族思想的表現；這種思想的發生，固由於外族的壓迫，內部政治的黑暗，而其來源則甚遠，他說：

「會黨在滿清康熙時候最盛；自順治打破了明朝，入主中國；明朝的忠臣義士，在各處起來抵抗；到了康熙初年，還有抵抗的；所以中國在那個時候，還沒有完全被滿洲征服。康熙末年以後，明朝遺民，逐漸銷滅；當中一派是富有民族思想的人，覺得大事去矣。……他們剛才結合成種種會黨的時候，康熙就開博學鴻詞科，把明朝有知識學問的人，幾乎都網羅到滿洲政府之下；那些有思想的人知道了不能專靠文人去維持民族主義，便對於下流社會和江湖上無家可歸的人，收羅起來，結成團體，把民族主義放到那種團體內去生存……至於他們所以要這樣保存民族主義的意思。好比在太平時候，富人的寶貝，自然要藏在很貴重的鐵箱裏頭，到了遇着强盜入室的時候，……當然要把寶貝藏在令人不注意的地方；如果遇到極危急的時候，或者要投入極汚穢之中，也未可知。故當時明朝遺老，想保存中國的寶貝，便不得不把他藏在很鄙陋的下流社會中；所以滿洲二百多年以來，無論是怎樣專制。因爲是有這些會黨口頭的遺傳，還可以保存中國的民族主義。……到了清朝中葉以後，會黨中有民族思想的，祇有洪門會黨；當洪秀全起義之時，洪門會黨多來相應，民族主義就復興起來。」（中山叢書第一冊主義四四頁）

這是孫先生『民族思想』的來源，但中國社會封建制度雖早巳破壞，而數千年的宗法封建的組織，意識仍存留；所以只知有『家』，不知有『國』，只知有宗族，而不知有民族；所以孫先生說：

『民族主義就是國族主義。中國人最崇拜的是家族主義和宗族主義，所以中國只有家族主義和宗族主義，沒有國族主義，外國旁觀的人說中國人是一片散沙；這個原因是在甚麼地方呢？就是因爲一般人民祇有家族主義和宗族主義，沒有國族主義；中國人對於家族和宗族的團結力，非常强大；往往因爲保護宗族起見，寧肯犧牲身家性命；像廣東兩姓械鬥，兩族的人，無論犧牲多少生命財產，總是不肯罷休……至於說到對於國家，從沒有一次具極大精神去犧牲的，所以中國人的團結力，只能及於宗族而止，還沒有擴張到國族。』（中山叢書第一冊主義二頁）

要恢復民族思想，用什麼方法？若要人民有國家，民族的觀念，非去掉數千年相傳的家族，宗族的思想不可，但這種思想是由數千年宗法封建社會遺留的組織，意識，要想去掉，非把中國社會根本改造一下不可。但我們知道孫先生是一貫『民族』思想，仍要本着家族思想推

到民族思想，他說：

『依我看起來，中國國民和國家結構的關係，先有家族，再推到宗族，再然後才是國族。這種組織，一級一級的放大，有條不紊，大小結構的關係，當中是很實在的；如果是用宗族爲單位，改良當中的組織，再聯合成國族，比較外國用個人爲單位，當然容易聯絡得多。……譬如各姓修家譜，常由祖宗幾十代推到從前幾百代，追求到幾千年以前；先祖的姓氏，多半是由於別姓改成的。……在外國人看起來，或者以爲沒有用處，但是敬宗收族的觀念，入了中國人的腦有了幾千年，國亡他可以不管，以爲人人做皇帝，他總是一樣納糧，若說到滅族，他就怕祖宗血食斷絕，不由得不拚命奮鬥。……尚書所載堯的時候，「克明俊德，以親九族；九族旣睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍」。他的治平功夫，亦是由家族入手，逐漸擴充到百姓，使到萬邦協和，黎民於變時雍，豈不是目前團結宗族造成國族，以與邦禦外的好榜樣嗎？』（中山叢書第一冊主義八六頁）

這是孫先生恢復民族思想的方法。要恢復中國民族思想，就要中國民族有自信力，中國民族

之所以生存數千年，必有其所以生存的長處，特殊的精神，就是固有的道德，智識，能力；要保存他，發揚他；現在先說固有道德，他說。

『講到中國固有的道德，中國人至今不能忘記的；首是忠孝，次是仁愛。其次是信義，其次是和平；這些舊道德，中國人至今還是常講的。但是現在受外來民族的壓迫，侵入了新文化；那些新文化的勢力，此刻橫行中國；一般醉心新文化的人，便排斥舊道德；以爲有了新文化，便可以不要舊道德。不知道我們固有的東西，如果是好的，當然要保存。不好的才可以放棄。……我們在民國之內，照道理上說，還是要盡忠，不忠於君，要忠於國，要忠於國，要爲四萬萬人去效忠；爲四萬萬人效忠，比較爲一人效忠，自然是高尙得多，故忠字的好道德，還要是保存。講到孝字，我們中國尤爲特長，尤其比各國進步得多，孝經所講孝字，幾乎無所不包……所以孝字更是不能不要的。……仁愛也是中國的好道德，古時最講愛字的莫過於墨子，墨子所講的兼愛，與耶蘇所講的博愛是一樣的。古時在政治一方面所講愛的道理，有所謂「愛民如子」，有所謂「仁民愛物」，無論對於甚麽事，都是用愛字去包括。……把仁愛恢復起來，再去發揚光大，便是中國

固有的精神。講到信義，中國古時對於鄰國和對於朋友，都是講信的；依我看來，就信字一方面的道德，中國人實在比外國人好得多。……至於講到義字，中國在很强盛的時代也沒有完全去滅人國家。……中國更有一種極好的道德，是愛和平。……所以中國從前的忠孝仁愛信義種種的舊道德，固然駕乎外國人，說到和平的道德，更是駕乎外國人；這種特別的好道德，便是我們民族的精神；我們以後對於這種精神，不但是要保存，並且要發揚光大，然後我們民族的地位才可以恢復。』（中山叢書第一册主義九六頁）

這是孫先生對於中國固有道德要保存牠，發揚牠；現在再說中國固有的智識，和能力；他說：

『我們舊有的道德，應該恢復以外，還有固有的智能，也應該恢復起來。……中國有一段最有系統的政治哲學，在外國的大政治家還沒有見到，還沒有說到那樣清楚的；就是大學中所說的「格物致知誠意正心修身齊家治國平天下」那一段的話。把一個人從內發揚到外，由一個人的內部做起，推到平天下止，像這樣精微開展的理論。……這就是我們政治哲學的智識中獨有的寶貝，是應該要保存的。……我們除了智識之外，還有固有的

能力，……中國發明了指南鍼印刷術和火藥這些重要的東西，外國今日知道利用他，所以他們能殼有今日的强盛。……譬如就飲料一項說，中國人發明茶葉，至今爲世界之一大需要。……現在世界上穿絲的人，一天多過一天，推究用蠶所吐的絲而爲人衣服，也是中國幾千年發明的。……』（中山叢書第一冊主義一〇二頁）

以上是孫先生的民族思想，要恢復中國民族主義，中國固有的眞精神；中國固有的道德，知識，能力。而他的『民權』，『民生』思想都是從此推演出來，他在民報發刊詞裏說：

『予維歐美之進化，凡以三大主義，曰民族，曰民權，曰民生。羅馬之亡，民族主義興，而歐美各國以獨立。洎自帝其國，威行專制，在下者不堪其苦，則民權主義起；十八世紀之末，十九世紀之初，專制仆而立憲政體殖焉。世界開化，人智益蒸，物質發舒，百年銳於千載，經濟問題，繼政治問題之後，則民生主義，躍躍然動，二十世紀不得不爲民生主義之擅場時代也。是三大主義，皆基本於民……今者中國以千年專制之毒而不解，異種殘之，外邦逼之，民族主義，民權主義，殆不可以須臾緩。而民生主義，歐美所慮積重難返者，中國獨受病未深而去之易。是故或於人爲既往之陳迹，或於我爲方來

之大患，要爲繕吾羣所有事，則不可不幷時而弛張之。』（中山叢書第四冊雜著二頁）

這是孫先生的民族，民權，民生思想的概要，而其出發點，則爲民族思想。現在再講他的民權思想，他說：

『民權便是人民去管理政治。詳細推究起來，從前的政治是誰人管理呢？中國有兩句古語說，『不在其位，不謀其政』，又說『庶人不議』，可見從前的政權，完全在皇帝掌握之中，不關人民的事；今日我們主張民權，是要把政權放在人民掌握之中；……凡事都是應該由人民作主的，所以現在的政治又可以叫做民主政治。……照我看起來，這四萬萬人都像阿斗，中國現在有四萬萬個阿斗，，人人都是很有權的；阿斗是無能的，但是諸葛亮有能，所以劉備死了以後，西蜀還能彀治理。……我現在所發明的，是要權與能分開，人民對於政府的態度，才可以改變；如果權與能不分開，人民對於政府的態度，總是不能改變。』（中山叢書第一冊主義一〇八頁）

他又說：

『在我們的計畫之中，想造成的新國家，是要把國家的政治大權，分開成兩個，一個是

政權，要把這個大權，完全交到人民的手內，要人民有充分的政權，可以直接去管理國事，這個政權，便是民權。一個是治權，要把這個大權，完全交到政府的機關之內，要政府有很大的力量，治理全國事務，這個治權，便是政府權。人民有了很充分的政權，管理政府的方法很完全，便不怕政府的力量太大，不能夠管理。』（中山叢書第一冊，主義一四三頁）

這是孫先生的民權學說，但他說這種民權說，與歐美的民權說不同；其實這種民權思想，仍由他中國民族思想出來，說中國二千多年，已有民權的思想，他說：

『根據中國人的聰明才智來講，如果應用民權：比較上還是適宜得多；所以兩千多年前的孔子，孟子，便主張民權，孔子說「大道之行也，天下爲公」。便是主張民權的大同世界。又言必稱堯舜，就是因爲堯舜不是家天下，堯舜的政治，名義上雖然是用君權，實際上是行民權。所以孔子總是宗仰他們。孟子說「民爲貴，社稷次之，君爲輕」。又說「天視自我民視，天聽自我民聽」，又說「聞誅一夫紂矣，未聞弒君也」。……由此可見中國人對於民權的見解，二千多年以前，已經早想到了。』（中山叢書第一冊主義一四頁）

以上是孫先生的民權學說。現在再說他的民生主義，他說：

『民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命便是。我現在就是用民生二字，來講外國近百十年來所發生的一個最大問題，這個問題就是社會問題，故民生主義就是社會主義，又名共產主義，即是大同主義。』（中山叢書第一冊主義一頁）

他又說：

『國民黨對於民生主義，定了兩個辦法，第一個是平均地權，第二個是節制資本，祇要照這兩個辦法，便可以解決中國的民生問題，至於世界各國，因爲情形各不相同，資本發達的程度也是各不相同，所以解決民生問題的辦法，各國也是不能相同。』（中山叢書第一冊三五頁）

這是孫先生的民生主義，也就是他說的社會主義。但這種社會主義與西洋的社會主義不同；西洋社會主義雖有多種，最有勢的就算馬克思科學的社會主義。馬克思以階級鬥爭爲解決社會問題的方法，孫先生用和平的方法來解決社會問題，他說：

『中國人大家都是貧，並沒有大富的特殊階級，祇有一般普通的貧。中國人所謂貧富不

均。不過在貧的階級之中，分出大貧與小貧；其實中國的頂大資本家，和外國資本家比較，不過是一個小貧，其他的窮人都可說是大貧。……可見中國人通通是貧，並沒有大富，只有大貧小貧的分別。……中國自秦以後，封建制度便已經打破了；當封建制度的時候，有地的貴族便是富人，沒有地的人便是貧民；中國到今日脫離封建制度，雖然有了二千多年，但是因爲工商業沒有發達，今日的社會情形，還是和二千多年以前的社會情形一樣。中國到今日，雖然沒有大地主，還有小地主，在這種小地主時代，大多數地方，還是相安無事，沒有和地主爲難。不過近來歐美的經濟潮流，一天一天的侵進來了，各種制度都是在變動，所受的頭一個最大的影響，就是土地問題。」（中山叢書第一冊主義四二頁）

他又說：

「中國自古以來都是以農立國，所以農業就是生產糧食的一件大工業。……至於將來民生主義眞是達到目的，農民問題眞是完全解決，是要耕者有其田。……中國現在雖然是沒有大地主，但是一般農民，有九成都是沒有田的，他們所耕的田，大都是屬於地主的。

，有田的人自己多不去耕，照道理來講，農民應該是為自己耕田耕出來的農品，要歸自己所有。現在的農民，都不是耕自己的田，都是替地主來耕田；所生產的農品，大半是被地主奪去了。這是一個很重大的問題；我們應該馬上用政治和法律來解決。』（中山叢書第一册主義七〇頁）

以上是孫先生的社會主義——所謂『民生主義』，但這種思想，仍由他的民族思想。發出來；是本着中國民族精神，用和平的方法來解決中國社會問題；而不用西洋馬克思的解決社會問題方法——階級鬥爭。由此可知孫先生的民權，民生的思想，都由他的民族思想出發，所以說民族思想是孫先生的一貫思想。現在再說他『知難行易』的學說，這『知行』本是哲學上的問題，在中國有傳說的『知易行難』，王陽明的『知行合一說』，尤以傳說為深入中國人心，是說出於古文尚書『高宗命傳說「朝夕納誨，以輔其德」。……王曰：旨哉！說乃言惟服，乃不良於言，予罔聞於行。說拜稽首曰：匪知之艱，行之惟艱。』（說命）如『樊遲問仁。子曰：仁者其言也訒，曰：其言也訒，斯謂之仁乎？子曰：為之也難。』（論語）又如『君子之道四，丘未能一焉。』（中庸）『君子道者三，我無能焉』（論語）……這都是『知

易行難」說的深入中國人心的表現。到王陽明說『知之眞切篤實處便是行，行之明覺省察處便是知』；主『知行合一』說。至孫先生倡『知難行易』之說；他在孫文學說自序裏說：

『知之非艱行之惟艱之說……始於傅說對武丁之言，由是數千年來，深中於中國之人心，已成牢不可破矣，故予之建設計劃，一一皆爲此說所打銷也。嗚呼！此說者，予之大敵也，其威力萬倍於滿清。夫滿清之威力，不過祗能殺吾人之身耳，而不能奪吾人之志也。乃此敵之威力，則不惟能奪吾人之志，且足以迷億兆人之心也。是故當滿清之世，予之主張革命也，猶能日起有功，進行不已。惟自民國成立之日，則予之主張建設，反致半籌莫展，一敗塗地。吾三十年來精誠無間之心，幾爲冰消瓦解。百折不回之志，幾爲之槁木死灰者此也。可畏哉此敵！可恨哉此敵！』（中山叢書第四冊雜著一一頁）

他又說：

『深信知之非艱，行之惟艱之說，其流毒之烈，有致亡國滅種者，可不懼哉！中國，印度，安南，高麗等國之人信此說最篤者也。日本人亦信之，惟尙未深，故猶能維新改制而致富强也。歐美之人，則吾向未聞有信此說者。』（中山叢書第四冊學說五五頁）

他又說：

『夫我國之積弱不振，奄奄待斃者，實爲「知之非艱行之惟艱」一說誤之也。此說深中於學者之心理，由學者而傳於羣衆，則以難爲易，以易爲難，遂使暮氣畏難之中國，畏其所不當畏，而不畏其所當畏，由是易者則避而遠之，而難者又趨而近之；始則欲求知而後行，及其知之不可得也，則惟有望洋興歎，而放去一切而已。間有不屈不撓之士，費盡生平之力，以求得一知者，而又以行之爲尤難，則雖知之而仍不敢行之。如是不知固不欲行，而知之又不敢行，則天下大事無可爲矣，此中國積弱之原因也。』（中山叢書同上五七頁）

這是孫先生『知難行易』學說，及其所以倡此說之原因。其主要原因，在推翻數千年根深蒂固的『知易行難』學說。而證以飲食，用錢，作文，建屋，造船，築城，開河，電學，化學進化十事，說『能知必能行』，『不知亦能行』。但孫先生不只以消極方面破壞『知易行難說，而要建設『行易知難』積極的學說。所以一面推翻傳說的『知易行難』，同時並反對王陽明的『知行合一』，他說：

『夫「知行合一」之說，若於科學既發明之世，指一時代一事業而言，則甚爲適當。然陽明乃合知行於一人之身，則殊不通於今日矣。以科學愈明，則一人之知行相去愈遠。不獨知者不必自行，行者不必自知，即同爲一知一行，而以經濟學分工專職之理施之，亦有分知分行者也。然則陽明知行合一之說，不合於實踐之科學也。』（同上五七頁）

以上是孫先生的『行易知難』說。

總之：孫先生是中國近代一個大政治家，實行革命家；在近五十年思想史上也佔重要的地位；其主要思想，就是他民族思想；這種思想是由外族的壓迫而引起的內部民族思想；要恢復中國民族的眞精神，要保存中國固有的道德，知識，能力；但孫先生生於邊海的廣東，遊學於南洋及歐洲，對於西洋文化及社會認識甚爲熟悉，故產生民主政治民權思想，民生主義社會思想，但他的民權民生的思想却與歐美不同，仍由中國民族思想發生出來。可是孫先生思想固然與新文化時代擁護西洋文化，思想，反對中國文化，思想不同；就是與康梁時代擁護中國文化，反對西洋文化的思想也不同，孫先生的思想一方要順世界思想的潮流，同時要保存中國固有民族的精神，文化。是國家的，非世界的；是混合的，非化合的。

五十年來中國思想之演變(中)

(一)

中國近五十年思想之第一階段，自『甲午之役』(一八九四年)至民國成立(一九一一年)是中國思想之最後一段，農業宗法封建社會思想之回光反照。其代表人物爲康有爲，梁啓超，譚嗣同等，這個時代思想之特徵，是尊孔，擁護中國舊有之禮教，倫理，道德，風俗，習慣，要保存『國粹』，要發揚所謂『東方文化』。同時排斥西洋之思想，學術，道德，習慣，菲薄科學，反對西洋文化——所謂『物質文明』。自辛亥起義至『北伐成功』，(一九一一——一九二八年)爲中國近五十年思想之第二階段，是工業資本社會思想輸入時期，所謂『新文化運動』(一九一九年)『新文學運動』『新思潮運動』都是這個時代的產兒。工業資本社會與農業宗法封建思想接觸，當然要衝突，陳獨秀先生說：

『要擁護那德先生，便不得不反對孔教，禮法，貞節，舊倫理，舊政治。要擁護那賽先

生，便不得不反對舊藝術，舊宗教。要擁護德先生，又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學。』(新青年六卷一號一〇頁)

徐炳昶先生說：

『吳又陵先生疊在新青年發表禮論，吃人與禮教諸篇，禮始大爲人詬病。魯迅先生狂人日記上有「仁義道德均將吃人」之說，其後「吃人的禮教」一名詞，遂常見於報紙上面。同時梁漱溟先生著有東西文化及其哲學一書，言東方文化將來也要成世界的文化，東方文化的大用，就在「禮」「樂」。並且說禮樂將來可以替代刑律和宗教。』(禮是什麼?)

還是工業資本社會思想與中國農業宗法封建社會思想的衝突，中國農業宗法封建社會思想的代表，就是孔子。因爲中國自春秋戰國以後，至鴉片戰爭，(一八四〇年)二千餘年的中國農業社會，沒有變動，所以籠罩二千餘年孔子學說思想也沒有什麼變動。自從工業資本社會思想來到中國，所以首先攻擊這籠罩二千餘年的孔子學說思想，當時攻擊最力者要算陳獨秀，吳虞兩位先生，胡適之先生：

『吳先生(又陵)和我的朋友陳獨秀是近年來攻擊孔教最有力的兩位健將。他們兩人，一

個在上海，一個在成都，……獨秀攻擊孔丘的許多文章專注重『孔子之道不合現代生活』的一個主要觀念。……吳先生非孔的文章，也是『孔子之道不合現代生活』的一個觀念。他根據孔道的種種禮敎，法律，制度，風俗；……証明都根據於儒家敎條……都是一些吃人的禮敎，和坑人的法律制度。他又從思想史的方面指出自老子以來也有許多古人不滿意於這些欺人吃人的禮制。……那些「衞道」的老先生們說：「這種種實際的流弊都不是孔老先生的本旨，都是孫叔通，董仲舒，劉歆，程顥，朱熹，……等人誤解孔道的結果。」……於是有人說禮運大同說是眞孔敎（康有爲先生）又有人說四敎，四絕，三愼，是眞孔敎（顧實先生）……這個道理最明顯：何以那種種吃人的禮敎制度都不掛別的招牌，偏愛掛孔老先生的招牌呢？正因爲二千年吃人的禮敎法制都掛着孔丘的招牌，故這塊孔丘的招牌——無論是老店，是冒牌——不能不拿下來，搥碎，燒去！』（吳虞文錄序）

可見當時對於孔子的攻擊，攻擊最烈的就是陳獨秀，吳又陵，其次就算胡適，李守常；而陳，吳，胡，李又都是北京大學的敎授，所以北大在當時變成攻擊孔子及舊倫理，舊政治，法律

道德的大本營，新思想的策源地。無怪乎當時的『衛道』先生們對北大議論紛紜，竭力反攻，現在舉林琴南（紓）與蔡元培（孑民）先生的信於下：

『大學爲全國師表，五常之所係屬。近者，外間謠諑紛集，我公必有所聞，即弟亦不無疑信，……晚清之末造，慨世者恆曰：「去科舉，停資格，廢八股，斬豚尾，復天足，逐滿人，撲專制，整軍備，則中國必强。」今百凡皆遂矣，强又安在？於是更進一解，必覆孔孟，剷倫常爲快。……外國不知孔孟，然崇仁，仗義，矢信，尚智，守禮，五常之道，未常悖也；而又濟之以勇。……孔子爲聖之時，時乎井田封建，則孔子必能使井田封建一無流弊；時乎潛艇飛機，則孔子必能使潛艇飛機不妄殺人；所以名爲時中之聖，時者，與時不悖也。……今必曰天下之弱，弱於孔子……，乃世士不能博辨，爲千載以上之莊周，竟咆哮爲千載以下之桓魋，抑何其可笑也。……乃近來尤有所謂新道德者；斥父母爲自感情欲，與己無恩，此語曾一見之隨園文中，僕方以爲儗不於倫，斥袁枚爲狂謬；不圖竟有用爲講學者；人頭畜鳴，辯不屑辯，置之可也。……』

這是中國舊思想對於資本社會思想的攻擊，林琴南雖只是當時的文學家，而非思想家；但他

這封信却可代表當時新舊思想的衝突；這就是工業資本社會思想與中國農業宗法，封建社會思想的衝突；這種『新思想』的趨勢，是一面對於農業社會舊思想的攻擊，一方是西洋工業資本社會新思想的介紹；胡適之先生說：

『這種評判的態度，在實際上表現時，有兩種趨勢。一方面是討論社會上，政治上，宗教上，文學上種種問題。一方面是介紹西洋的新思想，新學術，新文學，新信仰。前者是『研院問題』，後者是『輸入學理。』在研究問題一方面，我們可以指出(1)孔教問題，(2)文學的改革問題，(3)國語統一問題，(4)女子解放問題，(5)貞操問題，(6)禮敎問題，(7)敎育改良問題，(8)婚姻問題，(9)父子問題，(10)戲劇改良問題，……等等。在輸入學理一方面，我們可以指出新青年的『易卜生號』，『馬克思號』，『民鐸的『現代思潮號，』新敎育的『杜威號，』建設的『全民政治』的學理，和北京晨報，國民公報，……等等雜誌報紙所介紹的種種西洋學說。』(胡適文存卷四，一五五頁新思潮的意義)

這是中國近五十年思想第二階段之主要潮流；一方破壞中國農業社會舊有思想，一方輸入西

洋工業資本社會之新思想。

（二）陳獨秀

中國近五十年思想第二階段之代表人物，就是陳獨秀，胡適之，李守常，吳敬恒等。現在先說陳獨秀先生，陳先生原名乾生，字仲甫，陳仲，陳仲子是他的筆名；安徽懷甯人，家爲世家，父曾任清代武官於東北，故富有資財，與家庭脫離關係甚早，妻子也早與他分離，子三：延年，松年，喬年，延年，喬年均留學於法，延年一九三七死於上海，喬年一九二八年死於武漢。陳氏生於一八八〇年（清光緒六年）現年五十七歲。初留學於日本，時中山正組織同盟會，但他首先反對興漢滅清的狹隘民族主義，未參加。中途歸國，在滬與章秋桐居昌壽里；與張溥泉，謝曉石創辦國民日報，主張實行徹底的『德謨克拉西』革命，反對專制；後參柏文蔚之幕，適辛亥革命，隨柏氏任安徽教育司長，民國二年，因反袁失敗，亡命日本，及袁死，返國至上海，創辦新青年雜誌，時民國四年九月也。介紹西洋思想，攻擊中國舊思想，尤其對於孔子及舊文學禮教。對於思想界影響甚大，是近五十年中國第二階段之主要刊物；（共發行九卷）至民國五年（一九一六年）由北京醫專校長湯爾和的介紹，北京大

學校長蔡元培先生聘爲文科學長，提倡新文學，鼓吹新文化；於是北京大學，變爲中國新思想的發源地。在民八以前，因受十月革命的影響，政治思想大爲改變，轉向無產階級革命的道路，一九一九年四月，因在天橋香敝散布反抗軍閥之傳單被捕下獄，出至上海，主辦新青年及嚮導。一九二〇年，在上海組『中國勞動組合書記部』，是中國共產黨之萌芽；一九二一年組『社會主義青年團』旋即組織中國共產黨，並加入第三國際，是年任廣東教育廳長；一九二三年赴莫斯科，派爲共產黨總秘書，一九二三年，加入中國國民黨，任中央委員。一九二二年出席莫斯科第三國際會議，時聲望日隆，有『中國列寧』之稱。一九二七年與汪兆銘發『國共兩黨領袖聯合宣言』，旋國民黨清共，共黨失敗，稱爲『取消派』，失其領導地位；一九二九年被『幹部派』——所謂『斯丹林派』，開除黨藉。十一月至上海與彭述之，王子平：宋逢春組織反對派，旋與蘇俄托洛斯基派發生關係，刊行火花，校內生活，一九三二年在上海被公共租界工部局捕去，解南京，旋判罪入獄。著有獨秀文存，中國語音學（未刊行）曾主編新青年，嚮導，火花，校內生活等雜誌。

陳先生是中國近五十年之大思想家，大政治家；思想之銳敏，魄力之堅强，非他人所可

及。是中國近代第一流的思想家。但陳先生在近五十年思想史的貢獻，不在西洋新思想的介紹，而在籠罩中國二千餘年思想之破壞。孔子的學說思想在中國已根深蒂固，深入社會人心。故攻擊孔子學說最力，成爲空前的大論戰，終結籠罩二千餘年的孔子學說，根本動搖，威信掃地。他攻擊孔子學說的文章有孔子之道與現代生活，憲法與孔教，復辟與尊孔，及答吳又陵，答常乃悳，再答吳又陵……討論孔子學說的通信。

陳先生自民國四年創辦新青年，影響甚大，由新青年可以看他個人思想的變遷，同時可以看到當時思想界的變遷；新青年可分三個時期，一，是民四至民六，是他獨力編著時期；二，是民六至民九初，與北京大學同事胡適，高一涵，李大釗，錢玄同共同辦的，此時所介紹的是西洋工業資本社會的思想學說，如他的法蘭西人與近代文明，胡適的易卜生主義；所反對的是孔子，舊文學，舊倫理，如孔子之道與現代生活，文學革命論，吳虞的禮論，吃人與禮教，魯迅的狂人日記，胡適的文學改良芻議，……三，是民十初起，變成了共產主義宣傳刊物，與胡適等工業資本社會思想分道而馳，與李大釗，李達，張崧年……來介紹馬克思的學說，提倡共產主義，如他的關於社會主義討論，社會主義批評，馬克思學說；李大釗的我的

馬克思主義觀，唯物史觀在現代史學上的價值，平民政治與工人政治，李達的社會主義批評，評第四國際；……至民國十三年到莫斯科去，實行參加革命工作，新青年亦於是年停版。由新青年可看到當時（民四——民十一）思想的變遷，可說新青年是近五十年中國思想第二階段變遷史，而陳先生却是新青年的主人翁。

中國近五十年思想第一階段之代表爲康有爲，尊崇孔子學說，擁護舊有道德，思想；陳先生因反對孔子，故不得不反對康有爲。那眞是胡先生說的『二十年前康有爲是洪水猛獸一般的維新黨，現在康有爲變成老古董了』（新思潮的意義）而反對孔子學說的要點，就是孔子之道與現代生活不合，因爲孔子的學說思想，是中國農業宗法封建社會的產物，而現代的生活却變成工業資本社會新生活，他說：

『現代生活，以經濟爲之命脈，而個人獨立主義，乃爲經濟學生產之大則，其影響遂及於倫理學。……中土儒者，以綱常立教。爲人子爲人妻者，既失個人獨立之人格，復無個人獨立之財產。父兄畜其子弟，子弟養其父兄。坊記曰「父母在，不敢有其身，不敢私其財。」此甚非個人獨立之道也。……』

現代立憲國家，無論君主共和，皆有政黨。其投身政黨生活者，莫不發揮個人獨立信仰之精神，各行其是：子不必同於父，妻不必同於夫。律以儒家教孝教從之義——父死三年，尚不改其道；婦人從父與夫，幷從其子。——豈能自擇其黨，以爲左右袒耶？婦人參政運動，亦現代文明婦人生活之一端。律以孔教，「婦人者，伏於人者也；」「內言不出與閫；」「女不言外」之義，婦人參政，豈非奇談？西人孀居生活，或以篤念舊好，或尚獨身淸潔之生涯，無所謂守節也。婦人再醮，決不爲社會所輕。中國禮教，有「夫死不嫁」之義。男子之事二主，女子之事二夫，遂共目爲失節，爲奇辱。禮又於寡婦夜哭有戒。友寡婦之子有戒。國人遂以家庭名譽之故，强制其子媳孀居。……使許多年富有爲之婦女，身體精神俱呈異態者，乃孔子禮教之賜也！

今日文明社會，男女交際，率以爲常。……孔子之道則曰：「男女不雜座；」曰「嫂叔不通問；」曰「已嫁而反，兄弟弗與同席而坐，弗與同器而食；」曰「男女非有行媒，不相知名；非受幣，不交不親；」……是等禮法，非獨與西洋社會生活狀態絕殊，又焉能行於今日之中國？

……西洋親之與子，多不同居；其媳更無孝養翁姑之義務。而孔子之道則曰：「戒之敬之，夙夜毋違命；」「婦順者，順於舅姑；」……「子甚宜其妻，父母不悅，出；」「凡婦，不命適私室，不敢退；婦將有事，大小必請於翁姑。」此惡姑虐媳之悲劇所以不絕於中國之社會也！

西俗於成年之子，不甚責善；……而孔子之道則曰：「父母怒不悅，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝。」此中國所以有「父要子死，不得不死；君要臣亡，不得不亡」之諺也。西洋喪葬之儀甚簡，……儒家主張厚葬。喪禮之繁，尤害時廢業，不可爲訓。例如「寢苫枕塊，非喪事不言」之禮，……有一實行者乎？」（獨秀文存卷一，一一七——一二〇頁。孔子之道與現代生活）

這是陳先生反對孔子最扼要的一篇文章，也是他最主要的觀點。因爲孔子學說是農業宗法封建產物，而現在已變成資本社會的新生活，所以孔子的學說不適合今日的社會，不得不推翻。其原因就是西洋社會與中國社會不同，因而東西民族思想也不同；他說：

（一）西洋民族以戰爭爲本位，東洋民族以安息爲本位：儒者不尚力爭，何況於戰？老

氏之教，不尙賢，使民不爭，以任兵爲不祥之器；……佛徒去殺，益墮健鬥之風。……若西洋諸民族，好戰健鬥，……歐羅巴之全部文明史，無一字非鮮血所書。……

（二）西洋民族以個人爲本位，東洋民族以家族爲本位：西洋民族，自古迄今，徹頭徹尾，個人主義之民族也。……舉一切倫理，道德，政治，法律，社會之所嚮往，國家之所祈求，擁護個人之自由權利與幸福而已。……法律之前，個人平等也。個人之自由權利，載諸憲章，國法不得而剝奪之，所謂人權是也。……東洋民族，自游牧社會，進而爲宗法封建，至今無以異焉；自酋長政治，進而爲封建政治，至今亦無以異焉。宗法社會，以家族爲本位，而個人無權利，一家之人，聽命家長。詩曰：「君之宗之。」禮曰：『有餘則歸之宗，不足則資之宗。』宗法社會尊家長，重階級，故教孝；宗法社會之政治，……一如家族，尊元首，重階級，故教忠。忠孝者，宗法社會封建時代之道德，半開化東洋民族一貫之精神也。……宗法制度之惡果，蓋有四焉：一曰損壞個人獨立自尊之人格；一曰窒礙個人意思之自由；一曰剝奪個人法律上平等之權利，一曰養成依賴性，戕賊個人之生產力。……

（三）西洋民族以法治為本位，以實利為本位；東洋民族以感情為本位，以虛文為本位：西洋民族之重視法治，不獨國政為然，社會家庭，無不如是。……父子昆季之間，稱貸責償，錙銖必較，違之者不惜訴諸法律；……戀愛為一切男女之共性；及至夫婦關係，乃法律關係，……一旦反目，直訟之法庭而無所愧怍。……親不責子以權利，遂亦重視育子之義務。……故夫婦問題與產子問題，不啻風馬牛相去萬里也。若夫東洋民族，夫婦問題，恆由產子問題而生。……西俗成家之子，恆離親而別居，絕經濟之關係；東俗則不然：親養其子，復育其孫；以五遞進，又各納婦，一門之內，人口進百矣；況夫累代同居，傳為佳話。虛文炫世，其害滋多！……凡此種種惡風，皆以偽飾虛文任用感情之故。……』（獨秀文存卷一三五——四〇頁東西民族根本思想之差異）

這是東西民族思想之差異。但自西洋工業資本社會侵入中國以後，中國數千年農業宗法封建社會日漸崩潰；而宗法封建社會思想的代表——孔子，也不得不崩潰：而一切的舊道德，舊倫理，舊法律，……也隨『孔子主義』，而瓦解。舊道德，舊倫理，舊觀念，……既推翻，故不得不建設一種新的人生觀，陳先生說他的新人生觀道：

『人生在世，究竟爲的甚麼？究竟應該怎樣？……自古以來，說明這個道理的人也算不少……第一是宗敎家，像那佛敎家說：世界本來是個幻象，人生本來無生；……又像那耶蘇敎說：人類本是上帝用土造成的，死後仍舊變爲泥土；……第二是哲學家，像那孔孟一流人物，……做一大道德家，大政治家，爲人生最大的目的。又像那老莊的意見，以爲萬事萬物都應當順應自然；……又像那墨翟主張犧牲自己，利益他人爲人生義務。又像那楊朱主張尊重自己的意志，不必對他人講甚麼道德。……第三是科學家。科學家說人類也是自然界一種物質，沒有甚麼靈魂；生存的時候，一切苦樂善惡，都爲物質界自然法則所支配；死後物質分散，另變一種作用，沒有聯續的記憶和知覺。……照這樣看起來，我們現在時代的人所見人生眞義，可以明白了；今略舉如左：

（一）人生在世，個人是生滅無常的，社會是眞實存在的。

（一）社會的文明幸福，是個人造成的，也是個人應該享受的。

（一）社會是個人集成的，除去個人，便沒有社會；所以個人的意志和快樂，是應該尊重的。

(一)社會是個人總壽命，社會解散，個人死後便沒有聯續的記憶和知覺；所以社會的組織和秩敘，是應該尊重的。

(一)執行意志，滿足欲望，是個人生存的根本理由，始終不變的。

(一)一切宗教，法律，道德，政治；不過是維持社會不得已的方法，非個人所以樂生的原意，可以隨着時勢變更的。

(一)人生幸福，是人生自身出力造成的，非是上帝所賜，也不是聽其自然所能成就的。……

(一)個人之在社會，好像細胞之在人身；生滅無常，新陳代謝，本是理所當然，絲毫不足恐怖。

(一)要享幸福，莫怕痛苦。現在個人的痛苦，有時可以造成未來個人的幸福。……

總而言之：人生在世，究竟爲的甚麼？究竟應該怎樣？我敢說道：個人生存的時候，當努力造成幸福，享受幸福，並且留在社會上，後來的個人也能夠享受。遞相授受，以至無窮。（獨秀文存卷一一八一——一八五頁人生眞義）

這是陳先生的新人生觀，推翻從前宗教的，哲學的，舊的人生觀；建設一種科學的，新的人生觀。由這種新人生觀產生新的倫理，新的道德，新的人生態度。他說：

『竊以少年老成，中國稱人之語也；年長而勿衰，英美人相勗之辭也；此亦東西民族涉想不同現象趨異之一端歟？青年如初春，如朝日，如百卉之萌動，如利刃之新發於硎，人生最可寶貴之時期也。……青年乎！其有以此自任者乎？若夫明其是非，以供決擇，謹陳六義，幸乎必察之：

（一）自主的而非奴隸的。

（二）進步的而非保守的。

（三）進取的而非退隱的。

（四）世界的而非鎖國的。

（五）實利的而非虛文的。

（六）科學的而非想像的。……』（獨秀文存卷一，一——一〇頁敬告青年）

這是陳先生新的倫理，新的人生，新的觀念之建設。上舉六義，就是農業宗法封建社會與工

業資本社會的人生，倫理，道德，觀念的對照。

陳先生自一九一九年思想轉變，作馬克思學說，來介紹『唯物史觀，』『剩餘價值，』『階級鬥爭，』『勞工專政，』等馬克思的學說；同時他的思想也轉到唯物史觀方向，他在答適之信中說：

『社會是人組織的，歷史是社會現象之記錄，『唯物的歷史觀』是我們的根本思想，名為歷史觀，其實不限於歷史，並應用於人生觀及社會觀。……第一唯物史觀所謂客觀的物質原因，在人類社會，自然以經濟（即生產方法）為骨幹。第二，唯物史觀所謂客觀的物質原因，是指物質的本因而言，由物而發生之心的現象，當然不包括在內。世界上無論如何澈底的唯物論者，斷不能不承認有心的現象即精神現象這種事實；唯物史觀的哲學者也並不是不重視思想文化宗教道德教育等心的現象之存在，惟只承認他們都是經濟的基礎上面之建築物，而非其礎之本身；這是因為唯物史觀的哲學者，是主張如左表：

經濟——制度、宗教、思想、政治、道德、文化、教育

之一元論，……在社會的物質條件可能範圍內，唯物史觀論者本不否認人的努力及天才之活動。我們不妄想造一條鐵路通月宮，但我們却不妨妄想造一條鐵路到新疆；我們不妄想學秦皇漢武長生不老，但我們却不妨極力衛生以延長相當的壽命與健康的身體。人的努力及天才之活動，本爲社會進步所必需，然其效力只在社會的物質條件可能以內。思想知識言論教育，自然都是社會進步的重要工具，然不能說他們可以變動社會解釋歷史支配人生觀和經濟立在同等地位。我們並不抹殺知識思想言論教育，但我們只把他當做經

濟的兒子，不像適之把他當做經濟的弟兄。我們並不否認心的現象，但我們只承認他是物之一種表現，不承認這表現復與物有同樣的作用。』（科學與人生觀三六——四一頁）

以上是陳先生對於『唯物史觀』見解，現在再說他的政治思想：當他辦國民日報時，即主張徹底『德謨克拉西』革命，而反對狹隘民族主義的孫中山路線；至一九一八年，受十月革命影響，政治思想大爲改變，轉向無產階級革命的道路；與李大釗，戴季陶，邵力子，譚平山，陳望道，李漢俊開始組中國共產黨，實行政治革命；一直至一九二七年，中雖有多次轉折，但始終任『中央總書記』，爲中國共產黨唯一的領導者，自一九二七年後，分所謂『陳獨秀派』——元老派，和新起的幹部派；陳派又名『反對派』，後形成『取消派』；又名托洛斯基派；幹部派，又名『中央派』，又名『斯丹林派』；其理論不同之點，即中央派認爲中國社會尚在封建時代，故其策略爲農民暴動，前日贛皖鄂，及今日之陝晉之紅軍，即其所主持；陳派認爲中國社會已入於資本社會，不反對農民武裝，然同時應注重工人罷工，及世界革命。他說：

『說中國現在還是封建社會和封建勢力的統治，把資產階級的反動性及一切反動行爲都歸到封建，這不但是說夢話，不但是對於資產階級的幻想，簡直是有意的爲資產階級當辯護士！其實在經濟上，中國封建制度之崩壞，土地權歸了自由地主與自由農民，政權歸了國家，比歐洲任何國家都早……土地早已是個人私有的資本而不是封建的領地，地主已資本家化，城市及鄉村所遺留一些封建式的剝削，乃是資本主義襲用舊的剝削方法；至於城市鄉村各種落後的現象，乃是生產停滯，農村人口過剩，資本主義落後國共有的現象，也幷不是封建產物。』（我們的政治意見書一六——一七頁）

他又說：

『中國地主階級已經努力資本主義化，封建剝削已經不是農村中的主義形式，所以現在農村中主要的矛盾，已經不是反封建勢力的鬥爭，而是反各種各式的資本主義的鬥爭。……其實中國的封建殘餘，經過了商業資本的長期的侵略，自國際資本主義侵入中國以後，資本主義的矛盾形態。伸入了農村，整個的農民社會之經濟構造，都爲商品經濟所支配，封建階級和資產階級的根本矛盾，如領主農奴制，本質上已久不存在，因此剝削

農民，久已成爲他們在經濟上，財政上的共同必要。……而且中國一九二五年至一九二七年的革命，無論是如何失敗，無論如何沒有完成其任務，終不失其歷史的意義，因爲他已開始了中國歷史的一大轉變時期。這一轉變時期的特徵，就是社會階級關係的轉變，主要的是資產階級得了勝利，在政治上對各階級取得了優勢的地位，取得了帝國主義的讓步和幫助，增加了他的階級力量之比重。封建殘餘在這一大轉變時期中，受了最後的打擊，失了統治全國的中央政權形式，失了與資產階級對立的地位，至少是在失去對立地位的過程之中，變成了殘餘的殘餘。他爲自存計，勢不能不努力資本主義化，就是說，不得不以全力爭取城市工商業的經濟勢力，做他們各個區域內統治基礎。」（同上）

這是陳先生的政治思想，對中國革命的見解；說中國革命的對象，不是封建勢力，而是資產階級；因爲中國封建制度早已崩壞，現在只有封建殘餘的殘餘，沒有作用了。自一九一九年至一九二二年陳先生着重中國工人階級力量，至一九二三年不相信工人階級的勢力，建立『孟塞維克』的路線，他說：

『工人階級在國民革命中固然是主要分子——然亦只是主要分子而不是獨立的革命勢力。概括來說，是因為殖民地半殖民地產業還未發展，連資產階級都很幼稚，工人階級在客觀上更是幼稚了。詳細說來，產業幼稚的中國，工人階級不但在數量上幼稚，而且在質量上也很幼稚。此時中國工人階級的理想界分為三類：（一）大多數還沉睡在宗法社會裏，家族，親屬，地方觀念還非常之重………有許多目前雖是近代產業工人，而他過去未來的生活並未能與獨立生產者（小手藝，小商人，小農等）的環境絕緣，不感政治的需要，並不脫神權，帝王之迷信；……工人階級的思想尤是宗法社會而非國家的，……。第三，真有階級覺悟，並且感覺有組織自己階級政黨的工人更是少數中的極少數，因此，我們可以知道：中國最大多數的工人還沒有自己的階級政治鬥爭之需要與可能，而且連一般的政治鬥爭之需要，却不會感覺的工人，也並不是少數。』（中國國民革命與社會各階級）

對於工人是這樣，對於農民呢？他說

『農民佔中國人口之大多數，自然是國民革命之偉大勢力，中國之國民革命若不得農民

之加入，終不能成功一個大的民衆革命。但是，農民居住散漫，勢力不易集中，文化低下，生活慾望簡單，易於趨向保守，中國土地廣大易於遷徙，畏難苟安，這三種環境是造成農民難以加入革命運動的原因。』（同上）

陳先生忽視工人和農民，而重視資產階級，他說：

『殖民地半殖民地的社會階級固然一體幼稚，然而資產階級的力量究竟比農民集中，比工人雄厚，因此，國民運動若輕視了資產階級是一個很大的錯誤觀念。』（同上）

他又說：

『半殖民地的中國社會狀況既然需要一個資產階級的民主革命，在這革命若失了資產階級的援助，在革命事業中便沒有階級的意義和社會基礎。』（資產階級的革命與革命的資產階級）

這是一九二三年以前陳先生的政治思想，至一九二九年因政治見解不合被『中央派』開除黨籍，其政治思想，見其政治意見書中，要點如左：

一．中國革命眞的完全失敗了，這責任完全是第三國際的錯誤，他在執行中早已反對過

，所以他的錯誤，只是不曾堅決反對。

二．中國此後若干年中是沒有革命的，須待中國民族資本主義發展到某種程度，方有革命的好況來臨。

三．取消一切實際行動。

四．從新再行研究馬克斯列甯主義，和平秘密，培養革命力量，等待機會再幹。

五．取消紅軍蘇維埃，解放一切武裝。

六．取消罷工，遊行，示威，努力生產幫助民族資本發展。

七．主張召集國民會議。

這是他政治意見書中的要點，，自被開除黨籍後，組『取消派』，修改了他的政治主張，在政綱上，加了下列幾條：

一．中國是沒有封建勢力的存在。

二．立時開展社會主義革命。

三．反對資產階級性的民權革命。

四．反對現有的僞紅軍，僞蘇維埃。

五．反對土地革命。

以上所述，是陳先生的政治思想。

總之：陳先生是中國近五十年思想史上第一個大思想家，他在這五十年思想史上的貢獻一是舊思想之破壞，如反對孔子，及舊道德，舊文學，舊禮教。一是新思想之介紹及建設，如馬克斯學說之介紹，文學革命，中國社會革命理論之建設；惜實行政治革命，囚於囹圄，思想學術無由發展。

（二）胡適

中國近五十年思想史第二階段之代表人物，除陳獨秀外；就算胡適之先生。胡適字適之，原名胡洪辟。安徽績溪人，生於一八九一年十二月十七日（光緒十七年）現年四十五歲。父名鐵花，母馮氏，名順弟。三歲逝父，依母以生，受業叔父介如。十四歲至滬入梅溪學堂，後入澄衷學堂，及中國公學。二十歲（一九一〇年）考取清華官費留學，入康耐兒大學，後入哥倫比亞大學，得哲學博士學位。民國六年歸國，任北大文科教授，與陳獨秀，錢玄同等

提倡新文學，與陳獨秀，吳虞等鼓吹新文化，反對孔教及舊倫理道德。十五年夏，遊歐洲。曾任英國庚款委員，上海光華大學教授，吳淞中國公學校長。現任北京大學文學院院長，及哲學系教授。中華文化敎育基金委員會董事會兼編譯委員長。著有中國哲學史大綱，先秦名學史（英文）白話文學史，戴東原哲學，淮南王書，中國中古思想史提要（北大講義）神會和尚遺集，章實齋先生年譜，四十自述，嘗試集，胡適文存（共三集）胡適文選，短篇小說集（共三集），詞選，人權論集，南遊雜憶，胡適論學近著等書。曾主編新青年，努力週報，及現在的獨立評論。

胡適先生在近五十年中國思想史上貢獻與陳獨秀不同，陳先生的貢獻在中國二千餘年舊思想之破壞。胡先生的貢獻，在西洋近代新思想之介紹及舊學之整理。胡先生舊學之整理，可說從消極方面對於孔子及舊思想的攻擊，因爲整理舊小說及諸子之學，提高舊小說及諸子學說的地位，使二千餘年孔子學說思想一尊的觀念打倒。現在先說他的思想方法，他說：

『我的思想受兩個人的影響最大：一個是赫胥黎，一個是杜威先生。赫胥黎敎我怎樣懷疑，敎我不信任一切沒有充分證據的東西。杜威先生敎我怎樣思想，敎我處處顧到當前

的問題，敎我把一切學說理想都看作待證的假設，敎我處處顧到思想的結果。這兩個人使我明瞭科學方法的性質與功用，……從前陳獨秀先生曾說實驗主義和辨證法的唯物史觀是近代兩個最重要的思想方法，他希望這兩種方法能合作一條戰線。……實驗主義是生物進化論出世以後的科學方法。……達爾文的生物演化學說給了我們一個大敎訓：就是敎我們明瞭生物進化，無論是自然的演變，或是人爲的選擇，都由于一點一滴的變異，所以是一種很複雜的現象，决沒有一個簡單的目的地可以一步跳到，更不會有一步跳到之後可以一成不變。辨證法的哲學本來也是生物學發達以前的一種進化理論；依他本身的理論，這個一正一反相毁相成的階段應該永遠不斷的呈現。……便是十足的達爾文以前的武斷思想，比那頑固的海格爾更頑固了。……我認定民國六年以後的新文化運動的目的是再造中國文明，而再造文明的途徑全靠研究一個個具體問題。……當時（民八）承「五四」「六三」之後，國內正傾向於談主義。……於今已隔了十幾年，……十幾年前我所預料的種種危險，——「目的熱」而「方法盲，」迷信抽象名詞，把主義用作蒙蔽聰明停止思想的絕對眞理，——一一都顯現在眼前了。……赫胥黎敎人記得一句『拿

證據來！」我現在教人記得一句「爲什麼？」…請大家記得：人同畜生的分別，就在這個「爲什麼」上。』（胡適文選二——七頁介紹我自己的思想）

還是胡先生思想方法，牠的來源，一個赫胥黎(Huxley 1825-1895)『存疑主義』，(Agnosticism)，一是杜威(Dewey)的『實驗主義』(Pragmatism)現在先說赫胥黎的『存疑主義，』他說：

『達爾文與赫胥黎在哲學方法上最重要的貢獻，在於他們的「存疑主義」(Agnosticism)。存疑主義這個名詞，是赫胥黎造出來的，直譯爲「不知主義」。孔丘說，「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」這話確是『存疑主義』的一個好解說。但近代的科學家還要進一步，他們要問，「怎樣的知，才可以算是無疑的知？」赫胥黎說，「只有那證據充分的知識，方才可以信仰，凡沒有充分證據的，只可存疑，不當信仰。這是存疑主義的主腦。……嚴格的不信任一切沒有充分證據的東西——就是赫胥黎叫做「存疑主義」的。……到了達爾文出來，演進的宇宙觀首先和上帝創造的宇宙觀起了一個大衝突，於是三百年來不相侵犯的兩國就不能不宣戰了。達爾文的武器只是他三十年中搜集來的證據。

三十年搜集的科學證據，打倒了二千年尊崇的宗教傳說！……赫胥黎是達爾文的作戰先鋒，從戰場上的經驗裏認清了科學的唯一武器是證據，所以大聲疾呼的把這個無敵的武器提出來，叫人們認爲思想解放和思想革命的唯一工具。自從這個『拿證據來』的喊聲傳出以後，世界的哲學思想就不能不起一個根本的革命，——哲學方法上的革命。於是十九世紀前半紀的實證主義(Positivism)就一變而爲十九世紀末年的實驗主義(Pragmatism)了。』(胡適文選七——一二頁演化論與存疑主義)

這是赫胥黎『拿證據來！』的『存疑主義』；達爾文的『演化論』也是由這『存疑主義』產生出來，著有物類由來，和人類由來(The descent of man)二書，物類由來打倒上帝創造物種由來論，人類由來指出人類也是從猴類演化出來的。此說出後，歐洲的學術界，思想界起了一個大的革命。演化論的要點是『物類起于自然的選擇，起于生存競爭裏最適宜的種族的保存。』他的幾部書是用無數的證據來證明這一個原則。這是達爾文的『拿證據來』存疑精神。赫胥黎說：

『達爾文先生最忌空想，就同自然最怕虛空一樣。他搜求事例的殷勤，就同一個憲法學者

搜求例案一樣。……他要我們跟着走的路，不是一條用理想的蜘蛛網絲織成的雲路，乃是一條用事實砌成的大橋。……可以引我們渡過一個，……沒有那些雖妖豔動人而不生育的魔女——叫做「最後之因」的——設下的陷人坑。古代寓言裏說一個老人最後吩咐他的兒子的話是：「我的兒子，你們在這葡萄園裏掘罷。」他們依着老人的話，把園子都掘遍了；他們雖不曾尋着窖藏的金，却把園地鋤遍了，所以那年的葡萄大熟，他們也發財了。』（赫胥黎論文，二，一一〇頁）

這是達爾文搜尋證據的精神，赫胥黎的『存疑主義』的哲學，是科學家的態度，這是胡先生的。。。。。。思想方法來源之一；胡先生的著述發明沒有一個不是從這種精神產生出來。現在再說杜威的『實驗主義』，這種主義起原於皮耳士（Peirce）至詹姆士杜威始完成，實驗主義根本要點，就是以經驗為基礎，以有用為眞理的標準，這是工業資本社會與農業宗法封建社會不同之點；宗法封建社會以為眞理是『天經地義』『天不變，道亦不變』的，絕對的眞理。胡先生說：

『什麼是「眞理？」（Truth）……詹姆士因此下一個界說道，「凡眞理都是我們能消化受用的，能考驗的，能用旁證證明的，能稽核查實的。凡假的觀念都是不能如此的。」他

說，「眞理的證實在能有一種滿意擺度的作用。」……「如果一個觀念能把我們一部分的經驗引渡到別一部分的經驗，連貫的滿意，辦理的妥貼，把複雜的變簡單了，把煩難的變容易了，——如果這個觀念能做到這步田地，他便「眞」到這步田地，便含有那麼多的眞理。」……眞理並不是天上掉下來的，也不是人胎裏帶來的。眞理原來是人造的，……是人的一種工具，……因爲從前這種觀念曾經發生功效，故從前的人叫他做「眞理；」……萬一明天發生他種事實，從前的觀念不適用了，他就不是「眞理」了，我們就該去找別的眞理來代他了。譬如「三綱五倫」的話，古人認爲眞理，……但是現在時勢變了，國體變了，「三綱」便少了君臣一綱，「五倫」便少了君臣一倫。……古時的「天經地義」現在變成廢語了。」（胡適文存卷二九八——一〇〇頁實驗主義）

這是『實驗主義』的根本觀念，以有用爲眞理的標準，是變遷的，打破宗法封建社會『天經地義』不變的眞理論。所以杜威根據這種觀念來建設他的哲學方法，他的哲學方法是：

『(1)歷史的方法——「祖孫的方法」他從來不把一個制度或學說看作一個孤立的東西，總把他看作一個中段：一頭是他所以發生的原因，一頭是他自己發生的效果；上頭有

他的祖父，下面有他的子孫。捉住了這兩頭，他再也逃不出去了！……這種方法是一切帶有評判(Critical)精神的運動的一個重要武器。

（2）實驗的方法：實驗的方法至少注重三件事：（一）從具體的事實與境地下手；（二）一切學說理想，一切知識，都只是待證的假設，並非天經地義；（三）一切學說與理想都須用實行來試驗過；實驗是眞理的唯一試金石。……實驗主義只承認那一點一滴做到的進步，才是眞進化。』（胡適文存卷二，二〇〇——二〇二頁杜威先生與中國）

這是杜威先生的哲學方法，根據這種方法，產生他的實驗論理學，以與二千餘年的形式論理學相抗；說形式論理學只是一種哲學家文字，概念的游戲；不能解決人生的問題；他說『知識思想是人生應付環境的工具。』現在我們看他的思想論：

『杜威論思想，分作五步說：（一）思想的起點是一種疑難的境地。……程頤說，「學原於思。」……「學原於思，思起於疑。」（二）指定疑難之點究竟在何處。……墨子小取篇有一句話：「辟也者，舉也物而以明之也。」初讀的時候，我們覺得「舉也物」三個字不可解，是一種疑難。畢沅注墨子徑說這個「也」字是衍文，刪了便是了。王念孫讀

到這裏，覺得畢沅看錯疑難的所在了。……（三）提出種種假定的解決方法。……畢沅說「也物」的也字是衍文，這是第一個解決。王念孫說，「也」字當作「他」字解；「舉也物」即是「舉他物：」這是第二個解決。（四）決定那一種假設是適用的解決。……畢沅的假設是刪去「也」字！……不能充分滿意。……王念孫的解說，把「也」字當作「他」字，……如備城門篇，如小取篇的「無也故焉，」「也者同也，」都是他字寫作也字。（五）證明。……例如王念孫能尋出「無也故焉」和許多同類的例，來證明墨子書中「他」字當作「也」字，……便成眞理了。」胡適文存卷一，二一〇——二二四頁（杜威論思想）

以上所述是胡先生的思想方法的來源，一是赫胥黎的『拿證據來』的『存疑主義』的哲學，是十九世紀科學家的精神。二是杜威的『實驗主義』，以有用為眞理，是變遷的；知識思想是人類解決問題，應付環境的工具。還有一個來源就是達爾文『演化論』，說宇宙事物是進化的，由一點一滴漸漸進化來的；所以解決問題要從具體一點一滴做起，研究學問要用歷史的方法，研究他的發生，進展，和影響。這是胡適的思想方法。現在再說他的人生觀，他說：

『易卜生最可代表十九世紀歐洲的個人主義的精華，故我這篇文章（易卜主義）只寫得一種健全的個人主義的人生觀。娜拉拋棄了家庭丈夫兒女，飄然而去，只因爲她覺悟了她自己也是一個人，只因爲她感覺到他「無論如何，務必努力做一個人。」這便是易卜生主義。易卜生說：「我所最期望於你的是一種眞實純粹的爲我主義，要使你有時覺得天下只有關於你事最要緊。其餘的都算不得什麼。……你要想有益於社會，最好的法子莫如把你自己這塊材料鑄造成器。……有的時候我眞覺得全世界都像海上撞沉了船，最要緊的還是救出自己」這便是最健全的個人主義。……斯鐸曼醫生爲了說老實話，爲了揭穿本地社會的黑幕，遂被全社會的人喊作「國民公敵。」但他不肯避「國民公敵」的惡名，他還要說老實話。他大胆的宣言：「世上最强有力的人就是那最孤立的人！」這也是健全的個人主義眞精神。這個個人主義的人生觀一面教我們學娜拉，要努力把自己鑄造成個人；一面教我們學斯鐸曼醫生，要特立獨行，敢說老實話，敢向惡勢力作戰。……我對你們說：『爭你們個人的自由，便是爲國家爭自由！爭你們自己的人格，便是爲國家爭人格！……自由平等的國家不是一羣奴才建造得起來的！』（胡適文選八——

一〇頁介紹我自己的思想）

這是胡先生的人生觀，是個人主義的人生觀；要自由，要發展自己的能力，要鑄造自已成個人；要向一切惡勢力作戰。可是在這二千餘年宗法封建社會的中國，只有家庭，那有個人自由。資本社會的個人主義的人生觀與宗法封建社會的人生觀當然要衝突。他說：

『家庭裏面，有四種大惡德：一是自私自利；二是倚賴性，奴隸性；三是假道德，裝腔做戲；四是懦怯沒有胆子。做丈夫的便是自私自利的代表。……正如娜拉戲中的郝爾茂……他叫他妻子做『小寶貝，』『小鳥兒，』……他給他妻子一點錢去買糖吃，……他要他妻子穿得好看，打扮的標緻。做妻子的完全是一個奴隸。他丈夫喜歡什麼，他也該喜歡什麼……丈夫要妻子守節，妻子却不能要丈夫守節，正如羣鬼(Ghosts)戲裡的阿爾文夫人受不過丈夫的氣，跑到一個朋友家去；那位朋友是個牧師，很教訓了他一頓，說他不守婦道，但是阿爾文夫人的丈夫專在外面偷婦人，…那位牧師朋友也覺這是男人常有的事，不足爲奇！……據易卜生看來，社會上所謂『道德』不過是許多陳腐的舊習慣。…

…如我們中國的老輩人看見少年男女實行自由結婚，便說是『不道德』。爲什麼呢？因爲這

事不合於『父母之命，媒妁之言』的社會習慣。但是這班老輩人自已討許多小老婆，却以爲是很平常的事，沒有什麼不道德。』（胡適文存卷四，一五——二二頁易卜生主義）

這是資本社會個人主義人生觀與宗法封建社會人生觀的衝突；在宗法封建社會制度之下，只有家庭，沒有個人；『父爲子綱，夫爲婦綱』，那有個人！都是片面的道德，虛僞的道德！所以要打破虛僞的道德，法律，及一切惡勢力，來鑄造自已，成個健全的人。只靠自已，不靠上帝；只信現在，不管死後將來；他在不朽篇說：

『我這個現在的「小我，」對於那永遠不朽的「大我」的無窮過去，須負重大的責任；對於那永遠不朽的「大我」的無窮未來，也須負重大責任。……我應該如何努力利用現在的「小我」，方才可以不孤負了那「大我」的無窮過去，方才可以不遺害那「大我的無窮未來？」（胡適文存卷四一一一八頁）

他又在科學與人生觀序上說：

『根據於生物學及社會學的知識，叫人知道個人——「小我」——是要死滅的而人類——「大我」——是不死的，不朽的；叫人知道「爲全種萬世而生活」就是宗教，就是最

高的宗教；而那些替個人謀死後的「天堂」「淨土」的宗教，乃是自私自利的宗教。』這是胡先生的『自然主義的人生觀』，又叫做『科學的人生觀』。所以要努力現在，不望將來（死後），要靠眞理——科學，不靠，上帝——宗教，所以他說：

『有人對你說，「人生如夢。」「……「人生如戲。」……其實人生不是夢，也不是戲，是一件最嚴重的事實。你種穀子，便有人充飢；你種樹，便有人砍柴，便有人乘涼；你拆爛污，便有人遭瘟；你放野火，便有人燒死。你種瓜便得瓜，種豆便得豆，種荊棘便得荊棘。少年朋友們，你愛種什麼？你能種什麼？』（胡適文選一三頁介紹我自己的思想）

以上是胡先生的人生觀，叫做自然主義，科學的人生觀；實則是工業資本社會個人主義的人生觀，『十九世紀維多利亞時代的陳腐思想！』

中國五十年思想之第一階段，是代表農業宗法封建的思想，所以要尊孔，崇拜中國文明，所謂『東方精神文明』，中國五十年思想之第二階段的思想，是代表西洋工業資本社會的思想，要反孔敎，及中國文化，而崇拜西洋文明，胡先生即最崇拜西洋文明之人，他說：

『我很不客氣的指摘我們的東方文明，很熱烈的頌揚西洋近代文明。人們常說東方文明

是精神的文明，西方文明是物質的文明，或唯物的文明。這是有誇大狂的妄人揑造出來的謠言，用來遮掩我們的羞臉的。……東方人在過去的時代，也曾製造器物，做出一點利用厚生的文明。但後世的懶惰子孫得過且過，不肯用手用腦去和物質抗爭，並且編出「不以人易天」的懶人哲學，於是不久便被物質戰勝了。……荒年了，只好逃荒去；瘟疫來了，只好閉門等死；病上身了，只好求神許願。……現在有一些妄人要煽動你們的誇大狂，天天要你們相信中國的舊文化比任何國高，中國的舊道德比任何國好。還有一些不曾出國門的愚人鼓起喉嚨對你們喊道，「往東走！往東走！西方的這一套把戲是行不通的了！」我要對你們說：不要上他們的當！……我們必須承認我們自己……不但物質機械上不如人，不但政治制度不如人，並且道德不如人，知識不如人，文學不如人，音樂不如人，藝術不如人，身體不如人。』（胡適文選一四——一六頁介紹我自己的思想）

這是胡先生對於東西的文明的意見，指摘東方文明，頌揚西洋近代文明；是自然自足農業社會和工業資本社會文明的衝突；但東西文明有何不同？他說：

『我離北京，不上幾天，到了哈爾濱。……哈爾濱的租界，本地人叫做「道裏，」……

…「道裏」現在收歸中國管理了，……其中的一種遺風就是不准用人力車。「道外」的街道上都是人力車。一到了「道裏」只見電車與汽車，不見一部人力車。……看了道裏與道外的區別，忍不住歎口氣，自已想道：這不是東方文明與西方文明的交界點嗎？東西洋文明的界線只是人力車文明與摩托車文明的界線——這是我的一大發現。』（胡適文存三集卷一，五一——五二頁東西文化的界線）

這是東西文化的不同，只是人力車與摩托車文明的不同；並非精神與物質的不同，因為文明無所謂精神與物質之分。他說：

『東方的文明的最大特色是知足。西洋的近代文明的最大特色是不知足。知足的東方人自安於簡陋的生活，故不求物質享受的提高；……不想征服自然，只求樂天安命，……這樣受物質環境的拘束與支配，不能跳出來，不能運用人的心思智力來改造環境改良現狀的文明，是懶惰不長進的民族的文明，是眞正唯物的文明。……西方人大不然。他們說「不知足是神聖的。」物質上的不知足產生了今日的鋼鐵世界，汽機世界，電力世界，理智上的不足產生了今日的科學世界。……這樣充分運用人的聰明智慧來尋求眞理以

解放人的心靈，來制服天行以供人用，……來謀人類最大多數的最大幸福……是真正理想主義的文明，決不是唯物的文明。』（胡適文存三集卷一，二〇——二一頁我們對於西洋近代文明的態度）

這是東西文明的不同，並非東方是精神文明，西方是物質文明的不同；而是，

『西洋近代文明的特色便是充分承認這個物質的享受的重要……建築在三個基本觀念之上：第一人生的目的是求幸福。第二所以貧窮是一樁罪惡。第三所以衰老是一樁罪惡。……是一種利用厚生的文明。』（胡適文存三集卷一，七頁我們對於西洋近代文明的態度）

不知足，進取，征服自然，「利用厚生」，「承認物質享受」的文明，東方文明是「知足」「保守」，「樂天安命」「無知」「順帝之則」「安貧守已」的文明，他說：

『西方古代有一則寓言說，狐狸想吃葡萄，葡萄太高了，他吃不着，只好說「我本不愛吃這酸葡萄！」狐狸吃不着甜葡萄，只好說葡萄是酸的；人們享不着物質上的快樂，只好說物質上的享受是不足羨慕的，而貧賤是可以驕人的。』（胡適文存三集卷一，六頁我們對於西洋近代文明的態度）

這是胡先生的東西文明的見解，指斥東方文明，頌揚西洋近代文明；因爲這樣，所以反對所謂『中國本位文化建設』他說：

『新年裏，薩孟武，何炳松先生等十位教授發表的一個中國本位的文化建設宣言，……『中國本位』，是不必勞十教授們的焦慮的。戊戌的維新，辛亥的革命，五四時期的潮流，民十五六的革命，都不會動搖那個攀不倒的中國本位。在今日有先見遠識的領袖們，不應該焦慮那個中國本位的動搖，而應該焦慮那固有文化的惰性之太大。今日的大患並不在十敎授們所痛心的『中國政治的形態，社會的組織，和思想的內容與形式，已經失去它的特徵。』我們的觀察，恰恰和他們相反。中國今日最可令人焦慮的，是政治的形態，社會的組織，和思想的內容與形式，處處都保持中國舊有種種罪孽的特徵，太多了，太深了，……從破敗的農村，到簇新的政黨組織，何處不具有『中國的特徵？』思想的內容與形式，從讀經祀孔，國術國藝，到滿街的性史，滿牆的春藥，滿紙的洋八股，何處不是『中國的特徵』？……總之，在這個我們還只僅僅接受了這個世界文化的一點皮毛的時候，侈談『創造』固是大言不慚，而妄談折衷也是適足爲頑固勢力添一種

時髦的烟幕彈。』（胡適論學近著五五二——五五六頁）

以上是胡先生的東西文化及對於『中國本位文化』的見解，現在再說他的政治思想，他說中國政治主張有三種：

『(1)中國國民黨的總理孫中山說，國民革命的『目的在於求中國之自由平等。』

(2)中國青年黨（國家主義者）說，國家主義的運動『就是要國家能夠獨立，人民能夠自由，而在國際上能夠站得住的種種運動。』

(3)中國共產黨現在分化之後，理論頗不一致；但我們除去他們內部的所謂史太林——托洛斯基之爭，可以說他們還有一個共同目的地，就是『鞏固蘇聯無產階級專政，擁護中國無產階級革命。』（胡適論學近著四四一頁我們走那條路）

但這三種，都不是胡先生的政治目標，他的目標，從消極方面，要剷除『貧窮，疾病，愚昧，貪汚，擾亂。』五大仇敵。積極方面『要建立一個治安的，普遍繁榮的，文明的，現代的統一國家。』他說：

『這五大仇敵之中，資本主義不在內，因爲我們還沒有資格談資本主義。資產階級也不

在內，因爲我們至多有幾個小富人，那有資產階級？封建勢力也不在內，因爲封建制度早已在二千年前崩壞了。帝國主義也不在內，因爲帝國主義不能侵害那五鬼不入之國。帝國主義爲什麼不能侵害美國和日本？爲什麼偏愛光顧我們的國家？豈不是因爲我們受了這五大惡魔的毀壞，遂沒有抵抗的能力了嗎？』（同上四四二頁）

但是剷除五大仇敵，建立一個『文明的，現代的統一國家』，要用什麼方法，他的方法是：

『……打倒這五大敵人的眞革命只有一條路，就是認淸了我們的敵人，認淸了我們的問題，集合全國的人才智力，充分採用世界的科學知識與方法，一步一步的作自覺的改革，在自覺的指導之下一點一滴的收不斷的改革之全功。不斷的改革收功之日，即是我們的目的地達到之時。』（同上四五二頁）

同時反對『革命』的方法，他說：

『我們寧可不避『反革命』之名，而不能主張這種種革命。因爲這種種革命都只能浪費精力，煽動盲動殘忍的劣根性，擾亂社會國家的安寧，種下相殘害相屠殺的根苗，而對於我們的眞正敵人，反讓他們逍遙自在，氣燄更兇，而對於我們所應該建立的國家，反

越走越遠。』（同上四五一頁）

這種方法，就是他所謂『用自覺的改革來替代盲動的所謂「革命」』。他主張制定約法以確定法治基礎，以保障人權，他說：

『現在中國的政治行爲根本上從沒有法律規定的權限，人民的權利自由也從沒有法律規定的保障。在這種狀態之下，說什麼保障人權！說什麼確立法治基礎！在今日如果眞要保障人權，如果眞要確立法治基礎，第一件應該制定一個中華民國的憲法。至少，至少，也應該制定所謂訓政時期的約法。……需要中山先生說的「規定人民之權利義務與革命政府之統治權」的一個約法。我們要一個約法來規定政府的權限：過此權限，便是「非法行爲」。我們要一個約法來規定人民的「身體，自由，及財產」的保障：有侵犯這法定的人權的，無論是一百五十二旅的連長或國民政府的主席，人民都可以控告，都得受法律的制裁。我們的口號是：快快制定約法以確定法制基礎！快快制定約法以保障人權！』（人權論集八——一二頁，人權與約法）

他又說：

『建國大綱裏，不但訓政時期沒有約法，直到憲政開始時期也還沒有憲法。……但我們要問，憲法與訓練有什麼不能相容之點？爲什麼訓政時期不可以有憲法？爲什麼憲法之下不能訓政？在我們淺學的人看起來，憲法之下正可以做訓導人民的工作；而沒有憲法或約法，則訓政只是專制，決不能訓練人民走上民主的路。……我們實在不懂這樣一部約法或憲法何以不能和訓政同時存在，我們須要明白，憲法的大功用不但在於規定人民的權利，更重要的是規定政府各機關的權限。立一個根本大法，使政府的各機關不得踰越他們的法定權限，使他們不得侵犯人民的權利，——這才是民主政治的訓練。程度幼稚的民族，人民固然需要訓練，政府也需要訓練。……人民需要的訓練是憲法之下的公民生活。政府與黨部諸公需要的訓練是憲法之下的法治生活。……故中山先生的根本大錯誤在於誤認憲法不能與訓政同時並立，……我們不信無憲法可以訓政；無憲法的訓政只是專制。我們深信只有實行憲政的政府才配訓政。』（人權論集二三——三二頁我們什麼時候才可以有憲法？）

以上是胡先生的政治思想和對於政治的批評，尤其是對於『國民黨』的政治，如人權與約法

，我們什麼時候才可以有憲法？新文化運動與國民黨都是批評『國民黨』的政治最激烈的文字，因爲這樣，所以對孫中山的『行易知難』也根本懷疑，說『知難行亦不易，』他說：『西洋人行的越多，知的也越多，知多了，行的也更多。他們越行越知，越知越行。我們却受了暮氣的毒，事事畏難，越不行，越不知，越不知，便越不行。救濟之法，只有一條路，就是力行。但力行却也有一個先決的條件，就是要服從領袖，要服從先知先覺者的指導。……所以『行易知難』的學說的眞意義只是使人信仰先覺，服從領袖，奉行不悖。……行易知難說是一時救弊之計，目的在於矯正『知之非艱，行之維艱，』的舊說，故爲『林林總總』之實行家說法，教人知道實行甚易。但老實說來，知固是難，行也不易……中山先生舉了十項證據來證明行易知難。我們忍不住要問他：『中山先生，你是學醫的人，爲什麼你不舉醫學做證據呢？』……讀了許多生理學，解剖學，化學，微菌學，藥學……還算不得醫生。醫學一面是學，一面又是術，一面是知，一面又是行。一切書本的學問都要能用在臨床的經驗上，只有從臨床的經驗上得來的學問與技術方才算是眞正的知識。……一個醫生的造成，全靠知行的合一，……熟讀了六七年的書，拿着洋皮紙

的文憑，而不能診斷，不能施手術，不能療治，才知道知固然難，行也大不易也！古人所以說『知之非艱，行之維艱』，正是爲政治說的，不是叫人不行，只是叫人不要把行字看的太容易，叫人不可鹵莽糊塗地胡爲害人誤國。……然而『行易』之說可以作一班不學無術的軍人政客的護身符！此說不修正，專家政治決不會實現。』（人權論集一五七——一六八頁知難行亦不易）

總之：胡先生在近五十年中國思想史上是最有獻貢之人，一方介紹歐美的思想，一方用西洋的思想方法，來整理中國古代思想。且著作豐富，文字淸晰，故影響最大。胡先生不只在思想方面影響最大，而在中國近五十年學術史上，文學史上也是最有貢獻之人。不過中國瞬息萬變，思想隨時代而急轉直下，而胡先生的思想，成熟於『五四』，至今如故；故失掉今日思想界領導的地位；望胡先生拋棄成見，仍作我們今日思想界的領導者。

（四）　李大釗

中國五十年思想第二階段之代表人物，除陳獨秀，胡適外，就算李大釗先生；字守常，河北省樂亭縣人。生於淸光緒十四年，（一八八八），死於民國十六年（一九二七），享年

三十有九，初學政治經濟於北洋法政專門學校，後留學於日本早稻田大學政治經濟系，歸國，任北京大學圖書館主任；民國九年任北京大學史學系教授，講現代政治。任女子高等師範教授，講女權運動史；社會學，歷史哲學。與陳獨秀，胡適等編新青年雜誌，後任北京大學政治經濟系主任，民國十三年一月，國民黨改組後，任中央執行委員 民十六年四月六日被捕於北平俄國使館內，終爲奉軍所絞死，同死者二十餘人。

先生家本貧寒，死後尤蕭條，遺櫬寄於暦蕭寺；至民國二十二年三月二十八日李夫人來平，在平覓地安葬，由北京大學校長蔣夢麟先生發起募欵，共得五百七十餘元，於四月二十三日由妙光閣浙寺移出，安葬於西山萬安公墓；當時民衆輓之曰：『南陳已囚：空教前賢笑後死；北李如在，那用我輩哭先生！』『爲革命而奮門，爲革命而犧牲，死固無恨，在壓迫下生活，在壓迫下呻吟，生者何堪！』可見民衆對先生景慕欽仰之一般。

先生學識淵博，思想深刻，克苦自勵，不畏一切危難；不只爲中國近代第一流思想家，並爲近代革命實行家；昔蘇格拉底爲眞理而犧牲，先生爲主義而被害，雖有古今中外之不同，其揆一也。著作有：史學要論，史學思想史，史觀，唯物史觀在現代史學上之價值，桑西

門的歷史觀，孔道西的歷史觀，由經濟上解釋中國近代思想變動之原因，平民政治與工人政治，俄羅斯研究，由縱的組織向橫的組織，物質變動與道德變動，青春，今與古，今，……惜多散在各雜誌，未加搜編成書。

李守常先生在中國近五十年思想史上貢獻，非他人所可比及；其貢獻不只破壞傳統中國舊的思想，同時對於西洋思想亦加以攻擊；而建立一種系統的，深刻的，新的思想，中國近五十年思想之第三階段（自北伐成功至現在——一九二八年至一九三五年）即由先生立其基而導其先河，可見他在中國近五十年思想史上之貢獻及其重要，現在先述其根本觀念——宇宙觀；他說：

『宇宙大化，刻刻流轉，絕不停留。……剛剛說他是「今」是「現在」，他早已風馳電掣的一般，已成「過去」了。……無限的「過去」，都以「現在」爲歸宿。無限的「未來」，都以「現在」爲淵源。「過去」「未來」的中間，全仗有「現在」以成其連續，以成其永遠，以成其無始無終的大實在。……大實在的瀑流，永遠由無始的實在，向無終的實在奔流。吾人的「我」，吾人的生命，也永遠合所有生活上的潮流，隨着大實在的奔流，以

爲擴大，以爲繼續，以爲進轉，以爲發展；故實在即動力，生命即流轉。……實則歷史的現象，時時流轉，時時變易，間時還遺留永遠不滅的現象和生命於宇宙之間。』(今)

這是他的宇宙觀，是實在的，刻刻流轉的宇宙觀；也就是孔子『逝者如斯夫，不舍晝夜！』西哲赫氏『吾人不能蹈同一河流之水』的宇宙觀——動的宇宙觀；動就是宇宙的眞象，宇宙的實在，生命。但宇宙爲什麼要動？就是因爲「有」與「無」，換言之：就是因爲相對與絕對；拿現在的話說，就是因爲「矛盾」。他說：

「『宇宙果有初乎？』曰『初乎無也，』『果有終乎？』曰『終乎無也。』初乎無者，等於無初，終乎無者，等於無終。無初無終；是於空間爲無限，於時間爲無極，質言之無而已矣，此絕對之說也。若由相對觀之，則宇宙爲有進化者，既有進化，必有退化。於是差別之萬象萬殊生焉。惟其爲萬象萬殊，故於全體爲個體，於全生爲一生。個體之積，如何其廣大，而終於有限。一生之命，如何其悠久，而終於有涯。於是有生即有死，有盛即有衰，有陰即有陽，有否即有泰，有剝即有復，有屈即有信，有消即有長，有盈即有虛，有吉即有凶，有禍即有福，有青春即有白首，有健壯即有頽老，質言之有而

已矣。』（青春）

他又說；

『秘觀宇宙，有二相焉。由佛理言之，平等與差別也，空與色也；由哲理言之，絕對與相對也。由數理言之，有與無也。由易理言之，周與易也。……一成一毀者，天之道也。一陰一陽者，易之道也。唐生維廉與鐵特二家，遞研物理。知天地必有終極，蓋天之行也以其動，其動也以不均，猶水之有高下而後流也。』（青春）

宇宙的眞像，就是一個動，『生生不息』，刻刻流轉；其所以動，就因爲矛盾，不均；假設沒有矛盾，也就沒有變化；宇宙也就沒有了，因爲是矛盾，變化；所以有成就有毀，有得就有失，有福就有禍，有生就有死；不過宇宙雖是刻刻流轉，矛盾的；有成毀，得失，禍福；但生生不息，物質不滅，有不毀，不滅，不變者；他說：

『其變者青春之進程，其不變者無盡之青春也。……生死，盛衰，陰陽，否泰，剝復，屈信，消長，盈虛，吉凶，禍福，青春白首，健壯頹老，之輪迴反復，連續流轉，無非青春之進程。而此無初無終無限無極無方無體之機軸，亦即無盡之青春也。……宇宙無

盡，即青春無盡，即自我無盡。』（青春）

這是他的宇宙觀，這種宇宙觀，我們可以叫做『青春宇宙觀』。其特點就是宇宙的眞像是動的，刻刻流轉，生生不息，是矛盾的，無盡的，還有一點，就是宇宙是整個的，連貫的，不是個體的，獨立的；因爲時間是相連的，空間是相關的；所以他說：

『有的哲學家說，時間但有「過去」與「未來」，並無「現在」。有的又說，「過去」「未來」皆是「現在」。我以爲「過去未來皆是現在」的話，倒有些道理。因爲「現在」就是所有「過去」流入的世界。換句話說：所有「過去」，都埋沒於「現在」的裡邊。故一時代的思潮不是單純在這個時代所能憑空成立的，不曉得有幾多「過去」時代的思潮，差不多可以說是由所有「過去」時代的思潮，湊合而成的。吾人投一石子於時代潮流裏面，所激起的波瀾聲響，都向永遠流動傳播，不能消滅。屈原的離騷，永遠使人人感泣：打擊林肯頭顱的槍聲，呼應於永遠的時間與空間。一時代的變動，絕不消失，仍遺留於次一時代；這樣傳演，至於無窮，在世界中有一貫相聯的永遠性。昨日的事件，與今日的事件，合構成數個複雜事件。此數個複雜事件，與明日的數個複雜事件，

更合構成數個複雜事件。勢力結合勢力。問題牽起問題。』(今)

以上所述，是李先生的宇宙觀，這種宇宙觀，是動的，矛盾的，連貫的，就是今日所謂唯物辯證的宇宙觀，他叫做青春的宇宙觀。現在再說他的人生觀：他的人生觀由他的宇宙觀而來。他以為宇宙是一個無始無終的大實在，大實在的瀑流；永遠由無始的實在，向無終的實在奔流。這大實在的瀑流，不是過去，也不是未來；就是現在，——「今」他說：

『我以為世間最可寶貴的就是「今」，……為什麼，「今」最可寶貴呢？最好借哲人耶曼孫所說的話答這個疑問：「爾若愛千古，爾當愛現在。昨日不能喚回來，明天還不確實，爾能確有把握的就是今日。今日一天，當明日兩天」。……吾人在世，不可厭「今」而徒回思「過去」，夢想「將來」，以耗誤「現在」的努力；又不可以「今」境自足，毫不拿出「現在」的努力，謀「將來」的發展。宜善用「今」，以努力為「將來」之創造。由「今」所造的功德罪孽，永永不滅。故人生本務，在隨實在之進行，為後人造大功德，供永遠的「我」享受，擴張，傳襲，至無窮極，以達「宇宙即我，我即宇宙」之究竟。』(今)

這是他的人生觀，這種人生觀，可名之爲『今的人生觀』因爲宇宙是大實在的瀑流，大實在不在過去與將來，而在現在，所以不要空想過去，夢思將來，而要把握住現在。——『今』。

我們知道宇宙是動的，是刻刻流轉，生生不息，是矛盾的進展，所以一切事物都有成毁，得失，消長，生死；而人生當然也不能超越這個法則之外。人生不過數十春秋，瞬息而盡；所謂天堂，仙人……無非空中樓閣，則人生究有何意？此人生最難解決之謎也。他說：

『顧人之生也，苟不能窺見宇宙有無盡之青春，則自呱呱墮地，迄於老死，覺其間之春光，迅於電波石火，不可淹留。浮生若夢，直菌蛄雀蜩之過乎前耳。是以川上尼父，有逝者如斯之嗟。湘水靈均，興春秋代序之感。其他風騷雅士，或秉燭夜遊，勤事勞人，或重惜分寸，而一代帝王，一時豪富，當其垂暮之年，絕訣之際，貪戀幸福，不忍離舍，每爲咨嗟太息，盡其權力黃金之用，無能永一瞬之天年；而重留遺憾於長生之無術焉，秦政並吞八荒，統治四海，固一世之雄也。晚年畏死，遍遣羽客，搜覓神仙，求不老之藥，卒未能獲。一旦魂斷，宮車晚出。漢武窮兵，蠻荒懾伏，漢代之英主也。暮年

永歎，空有『歡樂極兮哀情多，少壯幾時兮奈老何』之慨！……夫人之生也有限，其欲也無窮，以無窮之欲，逐有限之生，坐令似水年華，滔滔東去；紅顏難再，白髮空悲。其殆人之無奈天何者歟？涉念及此，灰腸斷氣，厭世之思，油然而生。……諺云：「百金買駿馬，千金買美人，萬金買祿爵，何處買青春？」』（青春）

這是人生的真像，光陰如矢，人生如白駒過隙，青春不再來，故涉念及此，油然而生厭世之之思，不過宇宙刻刻流轉，變化無常；因刻刻流轉，絕不停留；所以『宇宙無盡，』宇宙是連貫的，故『宇宙即我，我即宇宙』，『宇宙無盡，即自我無盡』；所以他說：

『人生茲世，更無一刹那不在青春，為其居無盡青春之一部，為無盡青春之過程也。顧青年之人，或不得常享青春之樂者，以其有黃金權力一切煩憂苦惱機械生活，為青春之累耳。』（青春）

因為宇宙是連貫的，『宇宙即我』；宇宙是刻刻流轉，變化無窮；無盡的，青春的，故人生也是無盡的，青春的；這叫做『青春的人生觀』，所以他說：

『以青春之我，創建青春之家庭，青春之國家，青春之民族，青春之人類，青春之地球

，青春之宇宙，資以樂其無涯之生，乘風破浪，迢迢乎遠矣！復何無計留春望塵莫及之憂哉！』（青春）

因『宇宙有無盡之青春』，即人生有無盡青春；以無盡之青春，努力創建無盡青春之事業，享受無盡青春之幸福。而生死盛衰消長，吉凶，福禍青年白首　連續流轉，都是青春之過程；何須計及。生死尚不足計，人生何憂患恐怖之有？所以他說：

『蓋現在者吾人青春中之青春也，青春作伴以還於大莫之鄉，無如而不自得，更何煩憂之有焉？煩憂既解，恐怖奚爲！耶比古達士曰：「貧不足恐，流竄不足恐，囹圄不足恐，最可恐者，「恐怖」其物也。」……於以知恐怖爲物，決不能拯人於危，苟其明日，將有大禍臨於吾躬，無論如何恐怖，明日之禍，萬不能因是而減其毫末。而今日之我，則因是而大損其氣力，俾不足以禦明日之禍而與之抗也。艱虞萬難之境，橫於吾前，吾惟有「我有我之現在」而足恃。堂堂七尺之軀，徘徊回顧，前不見古人，後不見來者。惟有昂頭闊步，獨往獨來，何待他人之援手，始以遂其生者！更胡爲乎「念天地之悠悠，獨愴然而涕下」哉！』（青春）

這是李先生的人生觀；是樂觀的，努力的，奮鬥的，不息的，沒煩憂，沒恐怖的人生觀，我們可以叫做『青春的人生觀。』

以上所述，是李先生的宇宙觀和人生觀；現在再說他的歷史哲學。李先生是研究歷史最有成績的人，也是唯物史觀最澈底最先倡導的人；今日中國辯證法，唯物論，唯物史觀的思潮這樣澎湃，可說都是先生立其基，導其先河；先生可爲先知先覺，其思想之影響及重要可以知矣。現在說他的新的歷史哲學；他說：

『實則歷史的現象，時時流轉，時時變易，同時還遺留永遠不滅的現象和生命於宇宙之間。』（今）

他又說：

『唯物史觀所取的方法，則全不同，他的目的，是爲得到全部的眞實，其及於人類精神的影響，亦全與用神學的方法所得的結果相反，這不是一種供權勢階級愚民的器具；乃是一種社會進化的研究。……是要尋出那個民族的人依以爲生的方法；因爲所有別的進步，都靠着那個民族生產衣食方法的進步與變動。』（唯物史觀在現在史學上的價值）

以上兩點是他的新史觀的方法，一是歷史的現象是變易的，連貫的，一是觀察歷史要得到全部的眞象；因爲宇宙一切的事物，都是相關，聯係的，整個的，所以從全部觀察，纔得到事物的眞象。這種新歷史方法當然和舊歷史方法不同，他說：

『一則尋社會情狀的原因於社會本身以外，把人當作一隻無帆無楫無羅盤針的葉舟，漂流於茫茫無涯的荒海中，一則於人類本身的性質內求達到較善的社會情狀的推進力與指導力；一則給人以怯懦無能的人生觀，一則給人以奮發有爲的人生觀。這全因爲，一則看社會上的一切活動與變遷全爲天意所存，一則看社會上的一切活動和變遷全爲人力所造。』（唯物史觀在現在史學上的價值）

這是新舊歷史方法的不同，因爲方法不同，所以對於歷史的認識也不同，他說：

『實在的事實，是一成不變的；而歷史事實的知識，則是隨時變動的，紀錄裏的歷史，是印板的，解喻中的歷史，是生動的。歷史觀是史實的知識，是史實的解喻：所以歷史觀是隨時變化的，是生動無已的，是含有進步性的。同一史實，一人的解釋與他人的解釋不同；一時代的解釋與他時代的解釋不同，甚至同一人也，對於同一史實的解釋，昨

日的見解與今日的見解不同；此無他，事實是死的，一成不變的；而解喩則是活的，與時俱化的。……實在的事實，實在的人物，雖如滔滔逝水，只在歷史長途中，一淌過去；而歷史的事實，歷史的人物，則猶永永生動於吾人的腦際，而與史觀以俱代』（史觀）

這是他的新史觀，同他的宇宙觀，人生觀是一貫的思想，都是他的根本觀念：所以他說：

『人類的歷史，果何自始？曰，不知所自始。果何由終？曰，不知所由終。在此無始無終，奔馳前湧的歷史長流中，乃有我，乃有我的生活；前途渺渺，後顧茫茫；茍不明察歷史的性象，以知所趨嚮，則我之人生，將毫無意義，靡所適從，有如荒海窮洋，孤舟泛泊，而失所歸依。故歷史觀者，實爲人生的準據，欲得一正確的人生觀，必先得一正確的歷史觀。』（史觀）

可見歷史觀的重要，有正確的歷史觀，纔有正確的人生觀：我們再看他對於歷史的認識，他說：

『吾茲之所謂歷史，非指過去的陳編而言，過去的陳編，汗牛充棟，於治史學者亦誠不

失爲豐富資考的資料；然絕非吾茲所謂活潑潑的有生命的歷史。吾茲所云，乃與「社會」同質而異觀的歷史，同一吾人所托以生存的社會，縱以觀之，則爲歷史，橫以觀之，則爲社會，橫觀則收之於現在，縱觀則放之於往古。此之歷史，即是社會的時間的性象，一切史的知識，都依他爲事實；一切史學的研究，都以他爲對象；一切史的紀錄，都爲他所佔領；他不是僵石，不是枯骨；不是故紙，不是陳編，乃是亙過去，現在，未來，永世，生存的人類全生命。』（史觀）

這是他對歷史的解釋，——新史觀，現代史學者的責任，要根據這新史觀，新史料，把舊歷史一一改作，所以他說：

『依據人生的史觀重作的歷史，補正了依據神權的史觀作成的歷史不少；依據社會的史觀重作的歷史，補正了依據個人的史觀作成的歷史不少；依據物質的史觀重作的歷史，補正了依據精神的史觀作成的歷史不少；依據進步的史觀重作的歷史，補正了依據退落的或循環的史觀作成的歷史不少。』（史觀）

這是李先生的新史觀，這種新史觀是從唯物史觀脫胎而出；也可說是他唯物史觀應用，了解

；他對於唯物史觀還有一種新的見解，認爲唯物史觀不是機械的唯物論，而是辯證的唯物論：這也是最正確的了解，所以他說：

『有些人誤解了唯物史觀，以爲社會的進步只靠物質上自然的變動，勿須人類的活動，而坐待新境遇的到來，因而一般批評唯物史觀的人，亦有以此爲口實：便說這種定命（聽天由命）的人生觀，是唯物史觀給下的惡影響。這都是大錯特錯，唯物史觀及於人生的影響乃適居其反。』（唯物史觀在現在史學上的價值）

以上所述，是李先生歷史哲學，也可說是他的唯物史觀的哲學。他根據這種哲學，來解釋一切的問題；現在先說他對於道德的解釋；他說：

『道德既是社會的本能，那就適應生活的變動；隨着社會的需要，因時因地而有變動，一代聖賢的經訓格言，斷斷不是萬世不變的法則。什麼聖道，什麼王法，什麼綱常，什麼名教，都可以隨着生活的變動，社會的要求，而有所變革；且是必然的變革。……道德既是因時因地而常有變動，那麼道德就也有新舊的問題發生。適應從前的生活和社會而發生的道德，到了那種生活和社會有了變動的時候，自然失了他的運命和價值，那

就成了舊道德了。這新發生的新生活新社會必然要求一種適應他的新道德出來。……新道德既是隨着生活的狀態和社會的要求發生的——就是隨着物質的變動而有變動的——那麼物質若是開新，道德亦必跟着開新；物質若是復舊，道德亦必跟着復舊。……宇宙進化的大路，只是一個健行不息的長流，只有前進，沒有反顧；只有開新，……物質上，道德上，均沒有復舊的道理！』（物質變動與道德變動）

這是李先生對於道德的解釋，說道德是變革的，隨物質的變革而變革。因爲道德隨社會生活的需要而產生，物質是社會的基礎，道德是社會的反映，上層建築；基礎變動，上層建築當然變動。宇宙是刻刻流轉，變動自新；所以物質，道德只有日新，決沒有復舊。現在再說他對於社會組織的見解，他說：

『從前的社會組織是縱的組織；現在所要求的社會組織是橫的組織。從前的社會組織是分上下階級豎立系統的組織；現在所要求的社會組織，是打破上下階級爲平等聯合的組織。從前的社會組織是以力統屬的組織；現在所要求的社會組織，是以愛結合的組織。』（由縱的組織向橫的橫組）

為什麼現在社會組織由縱的到橫的，這個變動的原因，就是因為：

『從前的經濟組織是縱的組織，所以其他一切社會組織也都隨着他是縱的組織；現在的經濟組織正在向變為橫的組織方向進行，所以其他一切社會組織也都隨着他向橫的組織方面進行。』（由縱的組織向橫的組織）

這是由縱的到橫的所以變動的原因，牠的不同，就是『縱的組織的基礎在力，橫的組織的基礎在愛。』

我們知道李先生在近五十年中國思想史之貢獻，一方是他新思想之建設，一方是他對於舊思想之破壞；籠罩中國二千餘年的舊思想就是孔子的思想，孔子的學說思想之所以能籠罩二千餘年的原因，就是因為二千餘年中國農業社會沒有改變；李先生對於孔子學說思想之攻擊，也是根據他辯證唯物的哲學。孔子學說思想到現在之所以崩頹粉碎是必然的結果。他說：

『孔子主義並不是永久不變的真理。孔子或其他古人，只是一代哲人，決不是『萬世師表』。他的學說，所以能在中國行了二千餘年，全是因為中國的農業經濟，沒有很大的

變動，他的學說適宜於那樣經濟狀況的原故。現在經濟上生了變動，他的學說，就根本動搖，因爲他不能適應中國現代的生活，現代的社會。……我們可以曉得中國的綱常，名敎，倫理，道德，都是建立在大家族制上的東西。中國思想變動，就是家族制度崩壞的徵候。……我們可以正告那些鉗制新思想的人，你們若是能彀把現代的世界經濟關係完全打破，再復古代閉關自守的生活，把歐洲的物質文明，動的文明，完全掃除，再復古代靜止的生活，新思想自然不會發生。你們若是無奈何這新經濟勢力，那麼只有聽新思想自由流行；因爲新思想是應經濟的新狀態社會的新要求發生的，不是幾個青年憑空造出來的。』（由經濟上解釋中國近代思想變動的原因）

這是李先生根據他的辯證唯物哲學對中國舊思想——孔子學說思想的攻擊，現在再說他對於東西文化的見解：

『東西文明有根本不同之點，即東洋文明主靜，西洋文明主動是也。溯諸人類生活史而求其原因，殆可謂爲基於自然之影響。蓋人類生活之演奏，實以歐羅細亞爲舞台。……歐羅細亞大陸之中央有一凸地曰「棹地」Table Land 此與東西文明之分派至有關係，

因其地之山脈不延於南北，而亙乎西東，足以障阻南北之交通。人類祖先之分布移動乃以成二大系統，一為南道文明；一為北道文明。……南道文明者，東洋文明也。北道文明者，西洋文明也。南道得太陽之恩惠多，受自然之賜予厚，故其文明為與自然和解與同類和解之文明。北道得太陽之恩惠少，受自然之賜予嗇，故其文明為與自然奮鬥與同類奮鬥之文明。一為自然的，一為人為的，一為安息的，一為戰爭的，一為消極的，一為積極的，一為依賴的，一為獨立的，一為苟安的，一為突進的……一為自然支配人間的，一為人間征服自然的，南道之民族因自然之富，物產之豐，故其生計以農業為主。其民族為定住的。北道之民族因自然之賜予甚乏，不能不轉徙移動。故其生計以工商為主，其民族為移住的。惟其定住於一所也，故其家族繁衍；惟其移住各處也，故其家族簡單。家族繁衍故行家族主義；家族簡單故行個人主義。前者女子恆視男子為多，故有一夫多妻之風，而成賤女尊男之習。後者女子恆視男子為缺，故行一夫一妻之制，而嚴尊重女性之德。……此東西文明差異之大較也。』（東西文明根本之異點）

以上是李先生對於東西文明的見解。現在再說他的政治思想，他說：

『平民主義』，是一種氣質，是一種精神的風習，是一種生活的大觀；不僅是一個具體的政治制度，實在是一個抽象的人生哲學：不僅是一個純粹的理解的產物，實在是濡染了很深的感情，衝動，欲求的光澤。………我們怕把他的精神的廣大弄狹小了，怕把他的精神生機弄死僵了，姑稱他為平民主義，稱這種精神表現於政治上的，為平民政治。……馬薩萊客(J. G. Masargk)有幾句話，詮釋現代的平民主義，可謂精當之至。他說：『平民主義的政治的和社會的目的，乃在廢除隸屬與統治的關係。平民主義本來的意義，是『人民的統治。』但現代平民主義的目的，已全不在統治，而在屬於人民，為人民由於人民的執行。這國家組織的新概念，新計劃，怎樣能被致之實行；這不僅是權力的問題，乃是一個執行的技術的難問題。』含有統治意味的平民主義，仍有治者與被治者的關係；現代的平民主義，全無對人的統治，只有對于事物的執行與管理。……因為他們所用的『人民』這一語，很是曖昧，很是含混。他們正利用這曖昧與含混，把半數的婦女排出於人民以外，並把大多數的無產階級的男子排出於人民以外，而卻僭用『人民』的名義以欺人。普通所說的平民政治，不是真正的平民政治，乃是中產階級的平民政

治。……這樣看來，現在的平民政治，正在由中產階級的平民政治向無產階級的平民政治發展的途中。在無產階級的平民政治下，自然亦沒有兩性的差別了。有人說只有無產階級的平民政治，纔是純化的平民政治，眞實的平民政治，純正的平民政治，就是根據這個道理。從實質上說，這無產階級的平民政治，雖亦是平民政治的一種；但共產主義者政治學者，因為此語在資本主義時代已為中產階級用爛了，乃別立一新名詞以代平民政治而開一新紀元。這新名詞就是『工人政治』Ergotacracy……在革命的時期，為鎭壓反動者的死灰復然，為使新制度新理想的基礎鞏固，不能不經過一個無產者專政（Dictatorship of the Proletaiot) 的時期。在此時期，以無產階級的權力代替中產階級的權力，以勞工階級的統治代替中產階級的少數政治(Baurgeais aligarchy)這一期的工人政治，實有『統治』(rule)的意味，並且很嚴；大權全集於中央政府，以嚴重的態度實行統治別的階級．在社會主義制度之下，實行社會主義的精神，使之普及於一般。直到中產階級的平民政治的特色私有制完全廢止，失了復活的可能的時候；隨着無產者專政狀態的經過，隨着階級制度的消滅，Ergotavracy 的內容將發生一大變化。他的統治

的意義，將漸就消泯，以事物的管理代替了人身的統治。此時工人政治，就是爲工人，屬于工人，由于工人的事務管理。（Ergatoeyis the Administan of the works For the works by the works）因爲那時除去老幼廢疾者都是作事的工人，沒有階級的統治了。這纔是眞正的工人政治。鮑洪(Bohun)氏勸他的同志們說：『不要再設平民政治了。你們想你們是平民政治者麼？但是你們不是。你們想你們要平民政治麼？但是你們不要，你們是工人政治者，你們要工人政治。平民政治是資本主義破爛時期的方法，是一個被卑鄙的使用玷汚了的名詞。留下平民政治一語給那自由的中產階級和那社會主義者中的無信仰者用罷。你們的目的是工人政治。這一段話，可以表示他們棄平民政治而用工人政治的理由。』（新青年九卷六號，平民政治與工人政治）

以上是李先生的政治思想。

總之：李先生是近五十年中國思想史上第一流的思想家。他的思想之深切，一貫，遠非他人所可比及。一方破壞舊的思想，一方建設有體系的新思想；中國今日的思潮……中國近五十年思想第三階段，即由李先生立其基而導其先河，先生雖早死，而先生之學說思想日發展

而光大。

（五） 吳敬恒

中國近五十年思想史第二階段之代表人物，除陳獨秀，胡適之，李大釗外，就算吳敬恒先生了。吳先生字稚暉，江蘇，武進人；現年七十歲，是清代的舉人，後留學於日本，弘文師範學院；歷任天津北洋大學，上海，南洋公學，國文教員，法國里昂中法大學校長。現任國民黨三屆中央監察委員，中央政治會議委員。著有上下古今談，朏盦客座談話，吳稚暉學術論著，吳稚暉學術論著續編，吳稚暉學術論著三編……等書行於世。

胡適之先生在他的幾個反理學的思想家說『吳先生……今年六十三歲了，但思想界裏他仍是一個打先鋒的少年。』先生生活樸素，刻苦，言談諷刺，滑稽；思想精澈，新穎；年雖老而思想並不落後，青年頗受其影響，故當時有『白髮青年』之綽號。先生擁護科學及物質文明——西洋，反對舊思想，文化；尤其對擁護舊思想，文化者，反對不遺餘力。而建設新的思想，——工業資本社會的思想。現在先講他的宇宙觀和人生觀，他說：

『我所謂「新信仰的宇宙觀及人生觀，」不過說這個宇宙觀及人生觀，並非哲學家的宇

宙觀人生觀，乃是柴積上日黃中鄉下老頭兒信仰中的宇宙觀人生觀。這個信仰是一個新信仰，非同「虔城隍拜土地」宗教式的舊信仰。」（吳稚暉學術論著一一頁一個新信仰的宇宙觀及人生觀）

吳先生的宇宙觀是什麼？他的宇宙觀是：

『在無始之始，有一個混沌得着實可笑，不能拿言語來形容的怪物，住在無何有之鄉，自己對自己說道，悶死我也！這樣的聽不到，看不見，聞不出，摸不着，長日如此，成年如此，永遠如此，豈不悶人嗎？……說時遲，那時快，自己不知不覺便破裂了。這個破裂，也可叫做適如其意志，所謂求仁而得仁。頃刻變起了大千宇宙，換言之，便是說我兆兆兆兆的我。他那變的方法，也很簡單。無非拿具有質力的若干「不可思議」量，合成某某子。合若干某某子，成爲電子，合若干電子，成爲原子。合若干原子，成爲星辰日月，山川草木，鳥獸昆蟲魚鼈。你喜歡叫他是緜延創化也好，你滑稽些稱他是心境所幻也得。終之他是至今沒有變好，幷且似乎還沒有一樣東西，値他愜意，留了永久不變。這是我的宇宙觀。』（同上，三頁一個新信仰的宇宙觀及人生觀）

這是吳先生的宇宙觀，從這裏可以看到幾點，第一點，『宇宙一體』，——『一個』，他把宇宙上的一切，完全用『一個』來包括了。宇宙就是『一個』，『一個』也是宇宙。他說：

『舉現象世界，精神世界，萬有世界，（有）沒有世界，（無）適用時間空間的，不適用時間空間的，順理成章的，往來矛盾的，能直覺的，不能直覺的，合成一個東西，强加名言，或名曰本體，又曰一切根源。照我合成的成分而說，既應統括萬有及沒有，……則又有所謂『一個』，……放之則彌六合，變爲萬有，是這一個：卷之則退藏於密，變爲沒有，也是這一個。陳老古董所謂萬物有生，原質是風水地火，或金木水火土，是這一個。新西洋景所謂綿延創化，是片斷而非整個，只有眞時，並無空間，也是這一個。……我不管什麼叫做無極太極道妙眞如，……我止曉得逼住了我，最後定說到『一個』。（吳稚暉學術論著一一——一二頁一個新信仰的宇宙觀及人生觀）

這是他的宇宙一體觀，宇宙包括一切，一切萬有及無有就是『一個』；『一個』以外什麼東西沒有了，這樣以來，把上帝，神，靈魂，……都開除了。這『一個』是活的，他說：

『我所謂一個，是一個活物。從他『一個，』變成現象世界，精神世界，萬有世界，沒

有世界，⋯⋯能直覺的，不能直覺的，恒河沙數的形形色色，有有無無，自然也通是活物。』（同上一二五頁一個新信仰的宇宙觀及人生觀）

宇宙是『一個』，這『一個』是活物，當然所有在這『一個』裏面的東西都是活的，人是活的，蒼蠅是活的。毛廁的石頭也是活的，怎麼毛廁的石頭也是活的，他說：

『你不見毛廁裏的石頭麼？一旦爲化學家檢入玻璃瓶，用火酒的食料供給着，他就排斥一部份故伴，一部分去尋着新的她，發起大大的愛情。他的衝動的愛情，何嘗少異於才子佳人？而且他的衝動，能受理性的節制，可結合的結合，不可結合的完全不結合。他的意志的堅强，幾遠過於人。這樣的顯然明瞭，還說毛廁裏的石頭，是沒有感覺的東西嗎？他：（一）是有質地，（二）是有感覺，非活物而何？』（同上二一頁一個新信仰的宇宙觀及人生觀）

毛廁裏的石頭是活的，別的東西更不用說了；所以他說『萬有皆活，有質有力，並「無」亦活。有質有力』；宇宙不只是活的，是個大生命；他說『宇宙是一個大生命』，他的質，同時含有力。在適用別的名詞時，亦可稱其力曰權力。由於權力，乃生意志，其意是欲『永遠

的流動』但這樣大生命的宇宙，永遠流動的宇宙，有目的沒有？他說：

『自從我們不安本分，不甘願做那聽不到，看不見，聞不出，摸不着的一個悶死怪物，變了這大千宇宙，我們的目的何在呢？我是不敢替我們自己吹一句牛皮的，却逼住我不得不說他是要向

眞善美！

但是儘管你一樣一樣認着『眞』，要做到好看叫做『美』，做到不錯叫做『善』，畢竟叫做終不合意。所以秒秒分分，時時刻刻，把舊的變去了，從新換着新的，正如下棋一般，下成了，又投子在盒中，揩着棋盤又下，……』(同上三二頁一個新信仰的宇宙觀及人生觀)

以上是吳先生的宇宙觀，這種宇宙觀是『一個』，是活的，是一個大生命，是永遠的流動，向着『眞善美！』的目標流動！現在再說他的人生觀，他的人生觀當然跟他的宇宙觀而來，他先說什麼叫做『人』：

『人便是外面止賸兩隻脚，却得到了兩隻手，內面有三斤二兩腦髓，五千零四十八根腦筋，比較占有多額神經系質的動物』(同上三三頁)

既知道什麽是人，然後再說什麽叫做『生』：

『生者演之謂也，如是云爾。生的時節，就是鑼鼓登場，清歌妙舞，使槍弄棒的時節。未出娘胎，是在後台。已進棺木，是回老家。當着他或她，或是未生，或是已經失了生，就叫做擇吉開場，暫時停演。』（同上三四頁）

既知道什麽叫做『人』，什麽叫做『生』，然後再說什麽叫做『人生』？他說：

『所謂人生，便是用手用腦的一種動物，輪到『宇宙大劇場』的第億垓八京六兆五萬七千幕，正在拼裏出台演唱。請作如是觀，便叫做人生觀。這個大劇場，是我們自己建築的。只一齣兩手動物的文明新劇，是我們自己編演的。並不是敷衍什麽後台老板，貪圖趁幾個工錢，乃是替自己盡着義務。倘若不賣力，不叫人『叫好』，反叫人『叫倒好』，也不過反對了自已的初願。……並且看客亦就是自已的眾兄弟們，他們也正自粉墨了登場。演得好不好，都沒有什麽外行可欺，用得着自己騙自己麽？』（同上三九頁）

這就叫做『人生』。人生最要的問題，就是孟子所說的『食色性也』的食色，禮記所說『飲食男女人之大欲存焉』的飲食男女；拿現在的話來講，飲食就是現在的『生活問題』，男女

就是所說的『性的問題』。吃飯為的解決生活，男女為的解決生存。吳先生的人生，就根據這個根本要求來的，他標出三個題目：（一）清風明月的喫飯人生觀，（二）神工鬼斧的生小孩人生觀（三）覆天載地的招呼朋友人生觀。約言之：就是喫飯，生小孩，招呼朋友三個問題。現在先講他的『清風明月的喫飯人生觀』，換言之，就是生活問題，他希望人人的生活都能解決，他定了四個喫飯的標準：

『（一）是喫飯要用自己的勞力換得才是。（到了大同世界，『各取所需』，也要將『各盡所能』做交換。不過人人道德高尚，去了算賬式的交換形迹而已。）

（二）是我的喫飯，若把阻礙別人的喫飯得來，就不對了。……

（三）是化了勞力喫不到飯，還是不願意奪別人的飯來喫，也便算做難能可貴。

（四）是能夠想出許多飯來給人喫，自然最好。但反過來，奪了許多人的飯，給我親愛的去不勞而喫，那就更不對。』（同上四六頁）

這是吳先生『清風明月喫飯的人生觀』。現在再說他的『神工鬼斧的生小孩的人生觀』他重視男女的大慾，不重夫婦的名義及結婚的形式，他相信科學終有一天進步到大同世界，性交

和會談一樣的雜交程度，他說：

『全世界之男，及全世界之女，皆用情愛，男女本可雜交，用不着夫婦名義。夫婦者，爲男女尙落戀愛時代，故不得已殘存。今反說夫婦當以戀愛結合，剩着赤裸裸的男女，僅有胡同式之交關，豈不大謬？情愛者，用理智限制情感。大同之世，乃一雜交之世。挾貴挾富，固無其事。即挾賢挾美，亦在所陋。性交之事，直與兩個朋友會談相等。因需要談話，便聚而談話，談竟各散。不因有談話之遇合，遂衣食，居處，子女，互相牽累。於是不正之性交需要，亦無從彼此相强。……廢婚姻，男女雜交，乃人類必有之一境。然必在子女公共養育，私產廢止之時。又有一大難事，非科學更向上，不能解決。即雜交以後，如何而血統不亂，可使人類更爲優種是也。……如是則雜交自行。雜交既行，無室家之私，則節孕益周。過庶之患，亦由此而救。世乃可以大同。大同之效，惟課之於科學而能實現。』（同上六二頁）

這是吳先生的『神工鬼斧的生小孩的人生觀』。現在再說『覆天載地的招呼朋友人生觀』，這裏所謂『朋友』，是指一切『非我』而言，生小孩和吃飯的人生觀是對付自己，『招呼朋

友』就是對付非我。他說：

『我的朋友陸煒士先生來說，『論語上的老者安之，朋友信之，少者懷之，眞是愈讀愈有意味，恰可以當得你的招呼朋友的人生觀，也幾幾乎是覆天載地哩呀。』我想，能夠如此，還有什麼話說呢？但是，我在柴積上日黃中說的招呼朋友的朋友，乃是合着人類非人類，統統在內。』（同上七〇——七一頁）

從這種人生觀，他宣佈了幾個新信條；他說：

『（一）我是堅信精神離不了物質。

（二）我是堅信宇宙都是暫局。然兆兆兆兆境，沒有一境，不該隨境努力。兆兆兆兆時，沒有一時，不該隨時改進。

（三）本此原則，批評書契後千年中的人類，數千年的短時間，本似一個旦暮。所以若說也有少數古人，勝過今人，我可以相對承認。……至於一般普通人，可堅決的，斷定古人不及今人，今人不及後人。

（四）我所謂古人不及今人，今人不及後人，不是單就善的一方面說。是說善也古人不

及今人，今人不及後人。惡也古人不及今人，今人不及後人。知識之能力，可使善亦進，惡亦進。俗所謂道高一尺，魔高一丈……人每忽於此理，所以生出許多厭倦，弄成許多倒走。』

（五）我信物質文明愈進步，品物愈備，人類的合一，愈有傾向，複雜之疑難，亦愈易解決。

（六）我信道德乃文化的結晶，未有文化高而道德反低下者。

（七）我信『宇宙一切』皆可以科學解說。但欲解說一切之『可，』永遠不『能』。（同上八三——九九頁）

這是吳先生的新信條，根據這信條，對人生觀提出了四點：（一）人生觀不是人死觀；（二）人生觀不止我生觀；（三）人生觀共同他生觀；（四）人生觀才有宇宙觀。最後又說道：『蓋言生而至於有人，宇宙之戲幕，自更精彩。至此而挾極度之創造衝動，及最高之克己義務，始可自責曰，人者庶幾忝爲萬物之靈。凡覆天載地之大責任，爲宇宙間萬有之朋友所不能招呼者，壹由吾人招呼之。如此，豈是『就生活而生活』，『順天理』而待

盡，可以勝彼艱鉅？是故人也者，吹偶大法螺，即代表漆黑一團，而使處辦宇宙。又以處辦得極精彩的宇宙之一段，雙手交出，更以處辦宇宙之責任，付諸超人者也。招呼朋友，實際亦知未能及於宇宙之些須；特有『科學萬能』在，區區覆天載地，正可當仁不讓。責難吾人如此，眞所以重人生觀也。悠悠宇宙，將無窮極，願吾朋友，勿草草人生。』（同上一一七——一一八頁）

以上是吳先生的人生觀

吳先生是中國近五十年思想史第二階段之重要思想家，是工業資本社會思想代表，所以要擁護物質文明，崇拜科學；對於數千年農業社會所反映的思想，當然要反對。過去支配中國思想數千年，當然是孔子的學說思想，『國故』仍是中國農業社會的產物，也要反對，而崇拜孔子，整理國故，及仰信東方文化，都要反對，他說：

『同善社，道德社，大同教，……皆猖獗得遠超過於戊戌以前，你要得孔顏樂趣，他的壇上，便孔子神位，顏子神位，早供上座。你要致王陽明良知，他乩盤裏便王文成的靜坐法，王心齋的泰州躬耕詩，早登在卍字雜誌，他刮你們的面皮，從老先生的梁任公梁

漱溟，張君勱，刮到小先生謝贊堯，謝國馨。使我們切齒痛恨，以爲弄到蛇鼠黃狼，一齊顯靈；廿四夜灶君皇帝的上天，耀武揚威，農民的辛苦米粒，都裝入妖巫道姑袋裏；皆是東西文化哲學，歐游心影錄，清華學校的人生觀演說稿，間接直接鼓吹出來。」（同上八九頁）

他又說：

二十年前張之洞，王先謙，李文田之徒，重張顧王戴段的妖燄，暗把曾國藩的製造局主義夭折了，產出了遮醜的西化國粹，如王仁俊一班妖怪的西學古微等。幸虧有康祖詒要長過素王，才生出一點革命精神。他的徒弟梁啓超時務報出現，眞像哥白尼的太陽中天，方才百妖皆息。……他受了胡適之中國哲學史大綱的影響，忽發整理國故的興會，先做什麼清代學術概論，什麼中國歷史研究法，都還要得；後來許多學術講演，大半是妖言惑衆，什麼先秦政治思想等，正與西學古微等一鼻孔出氣。所以他要造文化學院，隱隱說若他死了，國故便沒有人整理。我一見便願他早點死了。照他那樣的整理起來，不知要葬送多少青年哩。……胡先生的大綱，雖有一部份澆塊壘的話頭，雖用意是要革命

，也很是危險，容易發生流弊。果然引出了梁漱溟的文化哲學及梁啓超的學術講演。胡先生所發生的一點革命效果，不够他們消滅。……這國故的臭東西，他本同小老婆吸鴉片相依爲命。小老婆吸鴉片，又同升官發財相依爲命。國學大盛，政治無不腐敗。因爲孔孟老墨便是春秋戰國亂世的產物。非再把他丟在毛廁裏三十年，現今鼓吹成一個乾燥無味的物質文明，人家用機關槍打來，我也用機關槍對打，把中國站住了，再整理什麼國故，毫不嫌遲。』（同上一二二——一二四頁箴洋八股化之理學）

吳先生要把『國學』丟毛廁裏去，可見他對於舊思想，舊文化的態度了。

總之：吳先生是中國近五十年思想史第二階段最澈底的思想家，代表了工業資本社會的思想。對於舊思想，舊文化，及擁護舊思想者攻擊不遺餘力；相信科學可以解決一切難題，西洋文明遠超過中國文明。建設新信仰的宇宙觀和人生觀。年雖老，而思想並不落後，稱爲『白髮青年』宜哉！

（六） 梁漱溟

中國自一九一九年起——新文化運動，是西洋工業資本社會思想輸入時期，同時反抗中

國固有之農業宗法封建思想及風俗，道德，習慣，倫理；此時之代表思想家即上述之陳，胡，李，吳諸人。然在此西洋新思想，新文化澎湃潮流中，忽起反動的思想，反對西洋文化，崇拜中國固有文化，那就是梁漱溟先生了。梁氏廣西桂林人，父名巨川，憤世自殺，於梁氏思想之形成影響甚大；現年四十二歲，畢業於直隸法政學校，曾任司法部秘書，至民國六年，任北京大學哲學講師，講授印度哲學；於十三年至山東曹州辦學，十五年至上海，南京，旋即回平，居於北平西郊大有莊。十六年至廣東，任廣州政治分會委員，廣東省政府委員，廣東省立一中校長；十八年離粵北上，至江蘇崑山，河北定縣，山西汾陽參觀，後至河南輝縣百泉，籌辦河南村治學院。著有印度哲學概論，東西文化及其哲學，漱溟三十年前文錄，三十年後文錄，中國民族自救運動之最後覺悟，曾主編村治月刊。

梁氏自民國十一年出版他的東西文化及其哲學一書，表示他對於東西文化見解，他認爲世界文化有三方面：一西洋文化是向前要求，二印度文化是向後要求，三，中國文化調和持中。他對於這三方面的態度是：

『第一、要排斥印度的態度，絲毫不能容；

第二、對於西方文化是全盤承受，而根本改過，就是對其態度改一改；

第三、批評的把中國原來態度重新拿出來。』（東西文化及其哲學二二〇頁）

這是梁氏對於東西文化的態度，實則是反對西洋文化，而擁護中國文化，是中國近三十年思想第二階段之反動思想。他說：

『悟得了什麼？……於一向之所懷疑而未能遽然否認者，現在斷然地否認他了；……否認什麼？否認了一切西洋把戲，更不沾戀！……然實待共產黨方啓發了我們，對西洋人及其一切把戲的認識到最後一通透點，而後恍然，而後太息，西洋把戲之真不得而用之也！』（中國民族自救運動之最後覺悟一三頁）

可見梁氏於西洋文化的態度，梁氏所以反對西洋文化，以為西洋是物質文明，中國是精神文明，物質不如精神，所以要擁護中國文明，中國相傳的禮教，倫理，思想，所以要『往東走！』他說：

『我眼中的鄉治或村治，全然非所謂什麼『當今建設事業之一』』……我是看作中國民族自救運動四五十年來再轉再變，轉變到今日——亦是到最後——的一新方向。這實是與四

五十年來全然不同的一新方向；——以前都是往西走，這便要往東走。我不能牽牽扯扯裹混在往西的人堆裏，幹我往東的事；——事原是大家的事，原要大家往東走才行，我一個人往東沒有用的。……我不開口說話則已；我說話，劈頭一句，就要先打破他往西走的迷夢，指點他往西走的無路可通。』（中國民族自救運動之最後覺悟二一——二二頁）

因爲梁氏反對西洋文化，擁護中國文化，所以『往東走』而反對『往西走』；因爲叫人『往東走』，當然要尊孔；他在東西文化及其哲學自序上說：

『我看着西洋人可憐：他們當此物質的疲敝，要想得精神的恢復，而他們所謂精神，又不過希伯來那點東西，左衝右突，不出此圈，眞是所謂未聞大道，我不應當導他們於孔子這條路來嗎！我又看見中國人蹈襲西方的淺薄，……我不應當導他們於至好至美的孔子路上來嗎！無論西洋人從來生活的猥瑣狹劣，東方人的荒謬糊塗，都一言以蔽之，可以說他們都未曾嘗過人生的眞味，我不應當把我看的孔子人生貢獻給他們嗎！然而西洋人無從尋得孔子，是不必論的；乃至今天的中國，西學有人提倡，佛學有人提倡，只有談到孔子羞澀不能出口，也是一樣無從爲人曉得孔子之眞，若非我出頭倡導，可有那個

出頭？這是迫得我自己來孔家生活的緣故』（東西文化及其哲學，自序，三——四頁）

他又說：

『人類是何等難對付的東西！古代所謂『聖賢英雄』莫不以愚蔽他爲好的對付；孔子乃獨去其障蔽，使他必思開明，而後對付他。這是何等的大膽！這其中又是何等手段！一般人之對付猶非難，聰明人之對付實難。……孔子乃獨以老生常談，淺近平庸的東西擺在你眼前，說在你耳邊，彷彿都是讓人看了不起勁，聽了要睡覺的；而他却不怕你不要。……自非有極高的眼光極深的見解，將人類是怎樣一個東西，人用是怎樣一回事，完全洞澈了然於胸，其何能如此！嗚呼，聖矣！這眞可以俯視一切！』（中國民族自救運動之最後覺悟七四頁）

這是梁氏對於孔子的尊崇，也是對於中國舊文化，思想擁護的表現。因爲這樣，所以反對西洋的資本社會及其政治——「德謨克拉西」，和科學，他說：

『中國數千年文化，與其說爲遲慢落後，不如說爲誤入岐途。凡以中國爲未進於科學者，昧矣，謬矣！中國已不能進於科學。凡以中國爲未進於德謨克拉西者，昧矣，謬矣！中

國已不能進於德謨克拉西。同樣之理，其以中國爲未進於資本主義者，昧矣，謬矣！中國已不能進於資本主義。……中國之於西洋，有所不及則誠然矣；然是因其不同而不及：或更確切言之，正唯其過而後不及；時至今日吾儕蓋已察之熟而辨之審矣。」（中國民族自救運動之最後覺悟九七頁）

這是梁氏對於科學及民主政治的反對，說「中國已不能進於德謨克拉西，已不能進於資本主義。」但我們知道梁氏雖爲第二階段之人物，其思想則仍爲第一階段，仍是中國農業宗法封建社會的思想，其不同之點，就是他的思想是第二階段資本社會思想之反動，而不是中國農業宗法封建社會思想之返照。梁氏的思想，既是第一階段的思想，對於資本社會的思想，政治固然反對，而對於社會主義的社會思想，政治一樣反對；他在中國民族自救運動之最後覺悟一文裏，說「我們今後的新趨向」標出四個題目是：

「一、我們政治上的第一個不通的路——歐洲近代民主政治的路；

二、我們政治上的第二個不通的路——俄國共產黨發明的路；

三、我們經濟上的第一個不通的路——歐洲近代資本主義的路；

四、我們經濟上的第二個不通的路——俄國共產黨要走的路。』（中國民族自救運動之最後覺悟一〇八頁）

他在我們政治上的第一個不通的路——歐洲近代民主政治的路一文裏說明『民主政治』之所以不能適用於中國的條件，有物質精神兩方面的條件不合；物質條件不合有三：

一、中國人生活簡單低陋，識字人少，民治不能行；

二、中國土地太大，交通不發達，故人民不注意政治，無國家觀念。

三、中國的工商不發達。

這是梁氏認爲民主政治不適於中國的三個物質條件，這不過是一時不易成功的條件，還有遠不得成功的條件，——精神條件。梁氏所舉的精神條件有四，今舉其一，以見一般；他說：

『中國數千年有其治道曰「禮；」在近二三十年乃欲代以西洋式「法」治制度。此於其從來習慣事實正是前後全不接氣的文章；其運用不來，原意盡失，祈福得禍，既已昭然。其實將來中國的民治並不是不能有；但決不如近世西洋人從自己本位向外用力，寄民治於

彼此對抗互爲防遏之上，此我可斷言者。』（中國民族自救運動之最後覺悟一五四頁）

梁氏既反對民主政治，同時反對蘇俄的政治，他發表我們政治上第二個不通的路——俄國共產黨發明的路，說明取法共產黨不可能，有兩個條件是：

『第一必須有好方法團結成此一大力量；

第二必須有好方法保證此大力量用得正當，不致走入歧途。』

此外，蘇俄的道路——所謂『革命政治』，適用於中國，還有三個難點：

第一階級基礎難，

第二革命對象難，

第三理論統一難。

梁氏一方面反對資本社會的『民治』，一方面反對蘇俄的道路，而要走中國的道路，這是他近日辦『村治』運動的原因，——也就是他所謂『中國民族自救運動』。他在中國問題之解決裏說：

『中國問題根本不是對誰革命，而是改造文化，民族自救。……縱有革命亦是在民族自

救意義內的。此民族自救運動，求諸全民族則寬泛無當；求諸某階級某部分人，則狹窄不洽；而謂不在接觸外面之先知先覺感觸親切之志士仁人而又在誰？文化改造之任，不在一社會文化中心之知識分子而又在誰？』（中國民族自救運動之最後覺悟二一二頁）

他又說：

『鄉村改進的功夫作到家，革命的知識分子與鄉間人二者乃渾融沒有分別了。所以我以爲解決中國問題，就是知識分子如何將鄉間人拖引得上來一件事。』（同上二一八頁）

這是梁氏的民族自決運動，中國問題的解決方法。

總之：梁氏是中國近五十年第二階段之反動思想；要尊孔，要擁護中國相傳之禮教，倫理，風俗，習慣，而反對西洋工業資本社會之思想，政治；同時並反對社會主義的社會文化，政治；要實行『村治』，倡中國民族自救運動，走中國的道路。

（七） 張東蓀

中國近五十年思想史之第二階段，一方是中國舊思想之破壞，一方是西洋哲學思想之輸入，輸入西洋哲學，方面最廣，影響最大，那就算張東蓀先生了。張先生浙江杭縣人，現年

五十歲，曾任中國公學大學部學長兼教授，國立政治大學，私立光華大學，燕京大學等校教授；現任廣東學海書院院長。先生性豪爽，而愛才尤切，對於青年之栽培不遺餘力。

張先生治學，綜合各派，不主一家，如柏拉圖，亞理斯多德，中古之唯名論與實在論；近古之經驗論與理性論，現代之新實在論及創化論……無不兼收並包；他的批評者葉青在序中說：『張東蓀底哲學，並非新創。任何斷片，都取自外國，舉凡古代近代歐洲美洲底大哲學家，他都本其涉獵之廣，抄起來了。所以他底哲學，恰恰是外國哲學家底纂集。』張慶元先生說：『張先生之可欽，因爲他學風是純中國的；他雖浸淫於歐洲思想，而絕不盲從歐洲思想，他不曾到過歐美，然而他讀的西洋典籍，據我所知，却比任何一個留學生都多』（英譯本認識的多元論序言）因此，故不得以哲學之某派目之，但他嘗以『存疑的唯心論』自豪。張先生受西洋哲學家影響最大者一，柏拉圖，二，康德，三，路維士，其所著『認識多元論』，即受路維士之影響。於民十一年參加『科玄』之戰，作勞而無功，哲學與科學二文，而反對科學的人生觀。至民國十五年，辯證唯物論勃興，獨張先生以『大無畏之精神，向之宣戰；編有唯物辯証法論戰，來反對『動的邏輯』，及『唯物史觀』。張先生譯著甚多，有

柏拉圖對話集六種，柏克森物質與記憶，創化論，哲學，哲學ABC，近世西洋哲學史綱要，現代倫理學，精神分析ABC，人生觀ABC，道德哲學，新哲學論叢，認識論，尤以認識論一書爲他精心之作，曾主編學燈及再生。

張先生的批評者葉青說：『中國在「五四」時代才開始其古代哲學底否定，現在固沒有堅强的近代體系，然而已在建設之中了。作這種企圖的，首先要算張東蓀。……如果我們說梁啓超和陳獨秀是中國近代哲學的啓蒙運動者，那末張東蓀就是中國近代哲學底系統建立人。』由此可見張先生在近代中國思想史的地位了，茲將其思想分述於下：現在先述他的『認識論』，他主張『認識的多元論』，他說：

『認識的多元論(Epistemological pluralism)……我此說既不把能知吸收於所知內，亦不把所知歸併於能知中，我此說卻亦不同於認識的二元論，因爲他只承認主客的對立，似乎太簡單了。我此說當然亦是認識的批評論中之一種。……例如批評的實在論是三元論，因爲他們主張於能知的心與被知的物以外尙有所謂『義蘊。』康德的批評哲學是隱然仍用二分法，因爲他把『與料』與『方式』分開，不過後者能層層推進罷了。我的認識

多元論大體上可說仍是循康德的這條軌道。但重要之點卻有不同。就是我把方式不純歸於主觀的立法作用。我不像康德那樣以爲外界是無條理的。我不像康德那樣把「感覺所與」爲知識的質料。我主張感覺不能給我們以條理的知識，這雖和康德相同，但條理卻不能完全是心的綜合能力所產，這又和康德不同了。因此我承認外界有其條理；內界亦有其立法；內界的立法又分兩種，一爲直觀上的先驗方式，一爲思維上的先驗方式；至於感覺則不是眞正的「存在者」。所以我此說有幾個方面，因名之曰多元論。」（認識論四五——四六頁）

他又說：

『一，對於知識由來的問題：認識的多元論以爲不宜汎言。知識乃是感相與格式以及設準等，「合倂的產物。」離了感相無知識；離了格式亦無知識；離了設準亦無知識。但有感相，則其背後必有條理。……於是就知識的性質來說，則我們可以有下列的主張：即於此有兩個端，而有一段中間。一端是能知的「知者，」他端是被知的「所知」。……在所知一端有個絕對不可知的外物，又有個相對可知的外界：在能知一端有個絕對不可知

的自我，又有個相對可知的內界。……以下圖表之：

眞外物

概　念

以及其証實

設　準

格式

眞內我

二對於知識的性質問題：……認識的多元論雖採唯用論之說，卻不主張知識是爲了行動而始生的。以知識爲行動的工具，這是唯用論的太極端處。知識固然與行爲不能分離，甚且爲行動所限制，但知識的自身卻不是行動所產。亦專爲行動作工具。我主張知識與行爲有密切關係，而不承認行爲可以吸收知識。

三對於知識準標的問題：認識的多元論以爲相應說與符合說效用說三者可以調合，……即詳言之，凡一個眞理必是在所對上是相應的；在系統上是符合的；在未來上是有用的。倘使只有一個標準適用，則這個眞理便不完全。」（認識論一二三頁——一二六

頁）

以上是他的認識論，現在再說他的宇宙觀，他說：

『總之，我們這個宇宙並無本質，只是一套架構。這個架構的構成不是完全自然的，而必須有我們的認識作用參加其中。因爲我們不能撥開認識以窺這個架構的本來面目。但這個架構在認識中雖非本相，然而亦決不十分大虧其本性，所以仍可以說宇宙是個架構。』（認識論一三三頁）

以上是張先生的『宇宙觀』現在再說他的人生觀：

『人生就是好像放花炮一樣，相續而出，沒有預定的達到目標，所以可以說人生是無目的的。……人生雖本無目的而後來却可以加上一個目的。加上去的目的是很有限的，……所以就目的來論，可以說人生的目的由無而到有，……就自由論，亦是由無自由而漸自由，……自由即在機械中，不在機械外。目的即在自然中，不在自然外。……機械被理智窺透了。自然被理智闡解了，便不啻機械與自然是被人攻進去了，……人類之有理智即不啻天賦人類以金剛鑽，無論甚麽都可用此鑽破。……我不反對自殺。我以爲勇敢地

認眞地創造地去走過這一條危險的「人生」長橋，是一種方法。率性不走了，亦未嘗不是方法。所以佛教的出世，我們須得十二分尊重他。……宇宙進化的結果創出一層來：這一層名曰價値層，人類剛剛在這一層內。……我們既達到這樣的地步，便是已經早成所謂「文化人」了，不是「自然人」。……所以人生最大的問題就是在用自己的力量（即理智）去改造自己，使其內部不但不生糾紛，並且還得進步。詳言之，即在以理智窺破人性。一方面改進人性，使人性愈向善的方面進去。……利用自然的法則，依順天行的機械，而漸漸加以轉移，總可以達到人類自由於幾分之幾。』（人生觀ＡＢＣ八一——八六頁）

他又說：

『人生是一方面生活，一方面理想；二者交相推進；若專靠虛懸的理想固然不行。而若專靠現實的生活亦是不行。我嘗把李義山的兩句詩借來表明生活與理想是：「春蠶到死絲初盡；蠟炬成灰淚始乾。」生活與理想總是這樣不斷地下去。』（人生觀ＡＢＣ一一一頁）

這是張先生的人生觀，現在再說他的『道德論』，他解釋道德說：

『人類現實生活受限制於時空之交切點，顧人無不欲超越此交切點；凡向此超越之努力，堆集其共同者名之曰文化。文化有種種：對於物質需要則有經濟；對於合羣之維繫則有政治；對於條理之審知則有學術；而對於行爲方面有所律則者厥曰道德。』（道德哲學五七六頁）

他又說：

『吾人之呼吸於文化中正猶魚之息棲於水中。以水之性質而變易魚之性質；以文化之性質而變易人之性質。魚離水不能生活；人離文化亦不能生活。人爲生活計，必求有以超越其現實，於是乃創有文化層。此文化層亦爲實現之物，特其爲實在也與個人心理之爲實在物者有異。』（同上五八一頁）

這是張先生對道德的解釋，道德爲文化之一，文化日有進步；故道德亦日有進步；道德之進步『必有待於道德家』，故『吾人崇拜學者，崇拜英雄，崇拜仁人義士』，道德有『創造』與『抑禁』兩方面，抑禁即『拘束的道德』，『禁人之下墮』，『人之下墮』由於惡，惡由於

『慾』，他說：

『寧願取哲學見地；以爲決無此種各各散立之本能：有之惟一衝動耳。此唯一之衝動，其發現也有不同。發現之於傳種則有色慾；發現之於自保則爲自利。非有各種本能，乃止一衝動之轉化而已。本乎此則吾人可主張慾非惡亦非善。而要視其與文化層之理想的格局是否鑿枘不相入。如其相入而無格杆則不爲惡，否則宜有以克制之。』（同上五九四頁）

道德雖爲文化之一，日有進化，但有最初之根本道德，他說：

『第一，吾名之曰「誠」。即翁德所謂自尊(即自重)是已。第二吾名之曰「仁」即翁德所謂敬鄰是已。實則即孔子所謂「忠」「恕」也。對已必誠，必忠；對人必仁，必恕。此實爲道德之最初基本，其他一切道德皆由此進展以出。以口語表之，此二者可謂爲「起碼」之道德。』（同上六〇七頁）

總之他對於道德的見解是：

『吾人之生活其本旨實在於超脫現實，凡關於此種超越者集而聚之則成所謂文化，而道

德即文化之最重要方面也。故道德實爲超越現實生活之理想。其超越之進也無窮，故道德之發展亦無限制。此蓋著者綜合各派所試建之說也。』（同上六一—六頁）

以上是他的道德論，現在再說他的政治思想，他的政治理論，一面相信社會主義，一面又堅信民主主義，他說：

『總之，我們於政治是把根據效率的科學與個性差別的科學以與站在平等原理上的民治主義調和爲一；于經濟是把易於造產的集產主義與宜於分配的普產主義以及側重自治的行會主義調和爲一；于教育是把淑世主義與自由主義調和爲一；然後三方面再總綜合之，成一整個兒的。』（再生創刊號四九頁）

這是張先生的政治思想。

總之：張先生的思想：自成一體系，是溶貫西洋各家哲學思想，以建設中國近代的哲學；方法方面是『認識的多元論』，來源康德，但較康德實在論成分爲多；宇宙觀採取 Morgan 與 Alexander 之突創的『汎架構論。』加唯心論於極端實在論之中。他的人生觀是『創造的人生觀』，價值論（或道德論）是『文化的道德觀』他的政治是『改良的民治政治，』又名『

科學的民主政治。』不過張先生雖爲中國近代哲學建設人，但他的思想實代表西洋十九世紀的思想。所以在『科玄』論戰，反對科學的人生觀；在『哲學』論戰，反對『動的邏輯。』但張先生在近五十年中國思想史上的貢獻，在溶會西洋各家哲學思想，來建設中國近代哲學的新體系。

總上所述，是近五十年中國思想史之第二階段；是西洋工業資本社會反映在中國的思想，其特徵是反對孔子的學說思想及一切舊的傳統的風俗，習慣，禮教，倫理，擁護科學及西洋文明。建設新的人生，思想，是近五十年中國思想史最重要，最有光彩的一段。不過這一階段雖是工業社會的反映思想，但近五十年中國思想史第三階段的思想却由此種下種子，這新思想的種子就是陳獨秀先生和李守常先生種下的。

五十年來中國思想之演變（下）

（一）

中國近五十年思想可分爲三個段落：第一個段落，自『甲午之役』——一八九四年，至民國成立——一九一一年，是代表中國農業宗法封建社會的思想。其代表人物爲康有爲，梁啓超……這個時代的特徵，是尊孔；因爲孔子是中國農業宗法封建社會思想的中心：禮敎，倫理，道德，風俗，的淵源；同時菲薄科學及西洋文明——所謂『物質文明。』

第二個段落：自辛亥起義至北伐成功——一九二八年，是代表工業資本社會的思想；其代表人物爲陳獨秀，胡適，吳敬恒，……這個時代的特徵，是反對孔子及一切舊的，傳統的，思想，學說，禮敎，倫理，風俗，習慣；同時崇拜科學及西洋文明。這個時代思想的衝突，是中國思想與西洋思想的衝突，換言之：就是農業宗法封建社會思想與工業資本社會思想的衝突。

第三個段落：自「北伐成功」至今日止。這個時代的思想，既不是中國舊有的宗法封建社會的思想，也不是西洋工業資本社會的思想，而是由工業資本社會自身的矛盾，所產生的社會思想。代表這個時代思想人物可以馮芝生，張申府，郭沫若，李達爲代表；這個時代的特徵，以馬克思體系的辯證唯物論爲主要思潮；來反對第二個段落的思想學說，如讀書雜誌，二十世紀，都可代表這個時代的精神。如葉青的胡適批判，張東蓀批判，李季的評胡適中國哲學史大綱，郭沫若的中國古代社會研究，都是這時代下的產物。這個時代思想的衝突，不是中國思想與西洋思想，而是世界思想的衝突；不是農業宗法封建社會與工業資本社會的衝突；而是資本社會思想與社會思想的衝突。

（一）　馮友蘭

近五十年中國思想之第三階段，以馬克思的『唯物史觀』爲主要思潮，以辯證法爲方法，以辯證唯物論爲其礎，以中國社會史爲解决中國問題的鎖鑰；這馬克思體系的學說，在中國倡之最早，就算陳仲甫，李守常兩位先生，不過到了這時代，一死於非刑，一囚於囹圄；思想學說無由發揮光大。現在先述馮芝生先生的思想學說：馮先生名友蘭，字芝生，河南唐

河人，現年四十一歲，民國七年畢業於北京大學哲學門，後留學美國，得哥倫比亞大學哲學博士，歸國後，任河南中州大學，廣東中山大學及燕京大學教授；現任淸華大學文學院院長兼哲學系主任，著有中國哲學史，人生哲學，人生與理想之比較研究（英文）中國哲學小史，莊子（英譯）等書，馮先生係當代中國著名哲學家，對於中國西洋哲學思想都有深刻的研究和心得，並溶會貫通而自成一體系，其思想初受美國思想影響甚大，但自前年出遊英法俄等國，歸國後，思想大爲改變，總括馮先生的思想到今日，可分爲三個階段：一是『實用主義』時期，可以他的柏格森的哲學方法來代表，一是『新實在論』時期，可以他的人生哲學中一個新人生論來代表，一是唯物論時期，也就是他現在的思想；現在先說他第一時期的思想，他解釋哲學說：

『哲學並不是一件希罕東西；他是世界之上，人人都有的。人在世上，有許多不能不幹的事情，不能不吃飯，不能不睡覺；總而言之，就是不能不跟著這個流行的大化跑。人身子跑着，心裏想着；這『跑』就是人生，這『想』就是哲學。因爲沒有一個活人能不跑，所以沒有一個活人能沒有他自的哲學。……『不偏之謂中，不易之謂庸』『中則不

偏，庸則不易。』這幾句老生常談的話，實則狠是精確。天下至精的道理，往往都是狠平常的道理。所以哲學科學上的發明，猛一聽說，是狠奇怪；一轉想，却是極平淡的。』（柏格森的哲學方法，新潮三卷一號）

這是馮先生對於哲學的見解，說哲學並不是什麼高深而超乎人生的學問，是很平淡，而合乎實用的學問。他說柏格森的哲學方法是『直覺』，從他的『變』的哲學而來；這種方法，只是對於『知識主義下一轉語』。馮先生說：

『世上要有一件東西，要先有半件，要先有半件，須先有四分之一件。……如此類推，執著概念，就有這般結果。豈知天下事物是活的；是糖可以同時是甜，是白馬可以同時是馬。哀琪來斯不跑則已，一跑就是一整步；水不滴則已，一滴就是一整珠，造化不造物則已，一造就是一整個。要知道『眞實』是個活動不可分的全體，那就沒有困難了。……

……但智識以『分析』用事，把活東西都變爲死概念；人執着了死概念，便不能了解全的『眞實』。哲學以全的眞實爲對象；所以哲學方法，不是以智識爲根本的『分析』，是以本能的『直覺』。……柏格森說：如果矢眞定在一尺的每一點上，那他眞是不動，其

奈實際上他動的時候，永遠沒有定在一個點上。一言以蔽之，眞實只是叫人從眞實向概念，不從概念向眞實。……柏格森說：『至少有一樣眞實，是我們人人都能不用分析，而用直覺，而自內得到的。這就是我們自己的人格，在那裡流著穿過時間；我們的「我」在那裏綿延。』……但是科學的發明，也都是從直覺來咧。凡是發明，都不是從死概念得來，都是從知覺得來，這是人人所承認的，發明家的步驟，第一是把具體的事例，合得攏來；第二是定『假設』；第三証那個假設；這是一定的。其中以第二步爲最難，因爲具體的事例上面，沒有貼條子，說他是屬於什麼定律。……柏格森只叫人不可執著概念，不可忘記他是一個方便的法門，而把他當成究竟的實在；並不是叫人不要概念。』（柏格森的哲學方法）

這是馮先生所講的柏格森的哲學方法，他的方法是直覺，反對『知識主義』，只重概念，而忽略實在，只重分析，而忽略直覺；所以哲學成了空疏而不切實用的概念游戲，但哲學的目的在解決人生當前的切身問題，科學的發明，不是從死的概念而來，從具體的事物直覺而來，這是馮先生對於柏格森哲學的見解，也就可以代表他第一時期的思想。現在再講他第二時

期的思想——『新實在論』。他解釋實用主義與新實在論觀點之不同道：

『實用主義的說法，謂科學所能知，不過世界之一方面；科學不過人之理智之產物；而宇宙有多方面；人所用以接近宇宙之本體者，除理智外固有別種官能也。如康德，海格爾，詹姆士，柏格森皆用此方法，以縮小科學所能知之範圍，而另以所謂道德的意識，及直覺，爲能直接接近宇宙本體之官能。一新實在論的說法；此種說法完全承認科學之觀點及其研究之所得，但同時亦承認吾人所認爲『高』者之地位，不以『不過』二字取消之。如斯賓諾莎及現代所謂新實在論者，皆持此說法者也。』（人生哲學，二百七十五頁）

這是實用主義與新實在論不同之點，馮先生這一時期的思想，就是溶合此兩派思想而成，現在先述他的宇宙觀：

『宇宙本爲一切事物之總名，當然可分化爲所以構成宇宙之諸事物。由斯而言，則所謂宇宙者，不過一無實之名而已。然自別一方面言，則宇宙又必有其所以爲宇宙而以別於他物者。由此方面觀察，則宇宙間諸事物雖萬變，而宇宙之爲宇宙自若。猶之長江之水

，滔滔東逝，迄不暫停，所謂『逝者如斯，不舍晝夜，』而長江之爲長江自若。……即長江黃河，吾人亦可設想其有不存在之時。獨宇宙既無始無終，所以其間諸事物，不常在生滅變化之中，而宇宙，就其全體而言，乃不變而永存；此不變永存的宇宙，即斯賓諾莎所說之上帝也。』（人生哲學二百八十四頁）

這是馮先生的宇宙觀，說宇宙是『往古來今』，『上下四方』一切事物之總名，人是宇宙中的一種物，人生是宇宙中的一種事。所謂『物』，雖有唯心唯物之不同，但『宇宙中最後的原料，不能謂爲物，亦不能謂爲心，而只是世界之事情，相似的事情連合爲複雜的組織，即成吾人平常所謂『物』。凡『物皆是事情』，『爲實有而爲發生事情之原因』。現在再說他的人生觀。他說：

『蓋人生即人之生活之總名；人生之當局者即人；吾人之生活即人生也。吾人之動作云爲，舉措設施，一切皆是人生。故『喫飯』，『生小孩』，『招呼朋友』，以及一切享樂受苦，皆人生也。即問人生，講人生，亦即人生也。除此之外，更不必別求人生之眞相，亦更無從別求人生之眞相。若於此實際的具體的人生之外，別求人生眞相，即眞宋

儒所謂騎驢覓驢者矣。』……宇宙間之所以有人，亦係因緣湊合，自然而有耳。人類之生，既無所爲，則人生亦當然無所爲矣。……吾人不能謂人生有何目的，正如吾人不能謂山有何目的，雨有何目的。……天然界及其中之事物，吾人只能說其是什麼，而不能說其爲什麼。……『動吾天機，而不知其所以然，』正是普通一般人之生活方法。一般人皆不問人生之何所爲而自然而然的生。其所以如此，正因其生之目的即是生故耳。……有人以爲吾人若尋不出人生之目的，則人生即無價值，無意義，即不值得生。……佛教之無生的人生方法，只從理論上，吾人亦不能証明其爲錯誤。……無生的人生方法，固亦是人生方法之一種，但非多數人之所能行耳。』（人生哲學二百九〇頁）

以上是馮先生的對於人生的見解；亦即他的人生觀。現在再說他對於社會主義的見解，他說：

『社會主義的社會制度，比資本主義的社會制度爲較優。所以者何？正因有許多社會主義的社會制度所能滿足之欲，資本主義的社會制度不能滿足。而資本主義的社會制度所能滿足之欲，社會主義的社會制度多能滿足。社會主義的社會制度較優，正因其所得之「和」較大。故一學說或一制度之是眞或好之可能之大小，全視其所得之和或通之大小。

而定。』（人生哲學三〇三頁）

現在再說他對於道德風俗的見解，他說：

『無論何種社會，其中必有道德制度，所謂『盜亦有道，』蓋若無道，其社會即根本不能成立矣。歷史上所有之道德的，政治的，社會的革命，皆不過以新道德制度代舊道德制度，非能一切革去，使人皆隨意而行也。……凡道德制度，除下所說能包括一切欲者外，蓋未有不吃人者。……風俗之在社會，猶如空氣，使人涵養其中，不有意費力而自知諸種行爲之規律，何者爲所應作之事，何者爲所不應作之事；其維持社會安寧及秩序之力，蓋較道德制度爲尤大。』（人生哲學三〇九頁）

現在再說他對於「人生」反面「死」的見解，他說：

『凡有死者皆盡其力之所能，以求不死。此目的只可以新陳代謝之法達之；生殖即所以造『新吾』以代『故吾』也。男女之愛，即是求生殖之欲，即所以使吾人於有死中得不死者。故愛之功用，在使有死者不死，使人爲神。』（人生哲學三三八頁）

總上所述：是馮先生第二時期的思想，代表『新實在論』的思潮。但自前年出遊歐洲，

歸國後，思想為之大變，代表『辯証唯物論』的思潮，但是融會貫通而自成體系，非同流俗趨時者可比。其巨著中國哲學史即用新的方法，他說：『吾亦非海格爾派之哲學家；但此哲學史對於中國古代史所持之觀點，若與他觀點聯合觀之，則頗可為海格爾歷史哲學之一例証。海格爾謂歷史進化常經「正」「反」「合」三階級。前人對於古代事物之傳統的說法，「正」也。近人指出前人說法多為「查無實據」；此「反」也。若謂前人說法雖多為「查無實據」，要亦多「事出有因」；此合也。』（中國哲學史自序）馮先生於一九三四年在北大哲學會講新三統五德論，最可代表他近日的思想；他說中國漢代是歷史哲學最發達的時代，可分三派，一，是鄒衍派的五德說。二，是三統說，以董仲舒為代表。三，三世說，以何休為代表。他從這三派尋出與今日適合之點，第一點說『歷史是變的。』他說：

『各種社會政治制度，行之既久，則即『窮』而要變。沒有永存不變的社會政治制度。周易所謂『窮則變，變則通。』之言，很可以拿來說明這個意思。』（哲學評論六卷，二三期，秦漢歷史哲學）

第二點說『歷史演變乃依非精神的勢力。』他說：

『……依照唯物史觀的說法，一種社會的經濟制度要一有變化，其他方面的制度也一定跟着要變。例如我們舊日的宗法制度，顯然是跟着農業經濟而有的。在農業經濟中，人跟着地。宗族世居其地，世耕其田，其情誼自然親了。及到工業經濟的社會，人離地散而之四方，所謂宗族親戚，有終身不見面的，其情誼自然疏了，大家庭自然不能維持了。由此例看來，我們就知唯物史觀的看法，以爲社會政治等制度，都是建築在經濟制度上的，實在是一點不錯。而且說穿了，也是很平常的道理。說到這裏，又有一個問題。社會政治等制度，固然是靠經濟制度，人不能以意爲之；但是經濟制度，人是不是能以意爲之呢？也不能。因爲一種經濟制度之成立，要靠一種生產工具之發明，例如若沒有耕田的工具之發明，人即不能有農業經濟；若沒有機器之發明，人即不能有工業經濟。而各種發明之有無，又需看各方面之環境機會，不是人想有就可以有的。有些人論歷史離開了環境機會，專抽象的論某個人或某民族之努力不努力，聰明不明聰，以爲人可以願怎麼樣就怎麼樣。我們覺得這種看法，是不對的。語雖如此說，我們並不忽視人的努力及其智慧，以及領袖人物的重要。歷史的大勢所趨，這不是人力所能終究遏止或轉移的

；但是人力可以加快或延緩這種趨勢。……歷史如一條大河一樣，他流的方向是他源頭的形勢所決定的。人力所能作的，就是疏通他以加快他的流，或防範他以延緩他的流。所以我們不忽視人力及領袖，不過我們反對那專就人力及領袖的力量來看歷史的說法。』（同上二——三頁）

第三點說『歷史中所表現的制度是一套一套的』他說：

『……現在唯物史觀對於歷史的見解，亦有這個意思。一切社會，政治等制度，都是建築在經濟制度上。有某種經濟制度，就要有某種社會，政治制度。換句話說，有某種所謂物質文明，就要有某種所謂精神文明。這都一套一套的。比如下棋，你手下只有象棋盤，象棋子，你就只得下象棋。你要下象棋，你就須得照着象棋的一套規矩。……假若你不照他的規矩，你棋就下不成。關於這一點，我們只看上所說大家庭制度與農業經濟制度之關係，即可概見。現在人已經離開地四方亂跑。大家庭制度一定須改，這是很清楚的。……現在我們也說，一種的社會政治制度，都是爲適合一種的經濟制度。在其與經濟制度成一套的時候。即是好的；不然，就是壞的。就其本身是，沒有絕對的好壞。……

』（同上）

第四點說『歷史是不錯的』。他說：

『現在我們若用唯物史觀看歷史，我們也可以有同樣的主張。關於這一點，我們可從兩方面來說，第一，我們不能離開歷史上的一件事情或制度的環境，而單抽象的批評其事情或制度之好壞。有許多事情或制度，若只就其本身看，似乎是不合理的；但若把他與他的環境連合起來看，則就知其所以如此，是不無理由的。例如大家庭制度，很有人說他是不合理，以為從前的人何以如此的愚，但我們若把大家庭制度與農業社會合起來看，就可以看出大家庭制度之所以成立，是不無理由的了。再就歷史演變中之每一階段之整個的一套說，每一套的經濟社會政治制度，也各有其歷史的使命。例如資本主義的社會的歷史的使命，是把一切事業集中社會化，以為社會主義的社會的預備。在資本主義的社會完全成功的時候，也就是他應該而且必須讓位的時候。正是從前持五德說者所謂『四時之運，成功者退』。他退並不是因為他錯，是因為他已經盡了他的使命，已經成功。有些人好持一種見解，以為以前的人全是昏庸糊塗，其所作的事全是錯的，只有我

們才算對了。另外一種見解，以爲現在及將來的人，都是『道德日下』，其所作的事全是錯的，只有古聖先賢才對。這兩種見解，可以說一樣的不對。』（同上）

第五點說『歷史之演進爲循環或進步的』他說：

『……五德說及三統說，以爲歷史之演變，乃係循環的。此二說皆以爲五德或三統之運行，『如順連環，周而復始，窮則反本』。三世說則以爲歷史之演變，由據亂世升平世而至太平世，乃係進步的。我們若把他連合起來，我們就可以說歷史之演變是辯證的。我們把循環及進步兩個觀念合起來，我們就得辯證的觀念。所謂辯証的意思，說穿了也很容易明白。比如我們寫字，小孩子寫字沒有規矩胡寫，胡寫不能成爲書家，必須照着規矩寫。但是僅照規矩寫，也不能成爲書家。大書家之寫字，要超規矩，所謂超規矩，就是不照規矩，而又不離乎規矩，所謂『神而明之』。就其不照規矩說，似乎是小孩子的胡寫；但他是用過守規矩的工夫的胡寫，與原來小孩子的胡寫大不同了。我們評詩論畫，有所謂神品逸品者，就是指那些超規矩的作品。若不能超規矩的作品，頂好也只能算個能品。這些意思，在中國思想中很普通。所以康有爲譚嗣同雖沒有看過海格爾及馬克

斯的書，而已經把這個意思來說歷史的演變。他們都是講春秋三世及禮運的，他們以為在原始的社會中，人是無父子，君臣，夫婦的。後進而有父子，君臣，夫婦。再進則至禮運大同之世，人『不獨親其親，不獨子其子』，又是無父子，君臣，夫婦之世界。但這不是退步，而是進步之極。譚嗣同在他的仁學裡，說：有人拿易之乾卦來講這個意思。乾初九為太平世，指太古人之初生，渾渾噩噩，不識不知之狀況。九二為升平世，指人已有國家等組織時之狀況。九三為據亂世，指各國相爭，天下混亂之狀況。此謂之逆三世。九四仍為據亂世。九五為升平世，指國界漸泯，世界漸歸一統之狀況。上九為太平世，指無國界，無家庭，人人平等自由之世界。此謂之順三世。此順三世中之太平世，人『不獨親其親，不獨子其子』，是有點像原始的社會，在其時人不知親其親，不知子其子，大同社會，是有點像野蠻；但他實不是野蠻，實是大文明或超文明。我們現在的世界，就一方面說，實有『返樸還淳』的趨勢。就西洋說，在政治方面，從前的民主政治，自由主義，現在不行了，替他的是共產黨及法西斯黨的專制。在經濟方面；自由出產，自由競爭，也不行了；替他的是統制經濟。在藝術方面，從前的華麗精工的建

築，逼眞活現的圖畫雕刻，現在也不行了；替他的是直上直下四方塊的建築，用筆亂塗用刀亂砍的圖畫雕刻。從前西洋的畫，是要越像眞越好；現在是要越不像眞越好……總之，在歷史的演進中，我們不能恢復過去，也不能取消過去，我們只能繼續過去。歷史之現在，包含着歷史的過去，這就是說，歷史的演變，所遵循之規律是辯證的。』（同上）

第六點，說『在歷史之演變中，變之中有不變者存』

『……人類的社會雖可有各種一套一套的制度，而人類社會之所以能成立的一些基本條件是不變的。有些基本條件，是凡在一個社會中的人所必須遵守的，這就是基本道德。這些道德，無所謂新舊，無所謂古今，是不隨時變的。究竟我們所常行道德中，那些是跟着某一種社會而有，所以可變的；那些不是跟着某一種社會而有，而只是跟着社會而有，所以是不變的，是很難說。不過有些道德是只跟着社會而有，不是跟着某一種社會而有，所以是不變的，這一點似乎可確定的說。照我們現在想起來，例如『信』之道德，似乎即是一種基本道德。因爲社會之組織，靠人之互助；而人之互助，靠一個人能瀝

別人之話，而依賴他。……如果一個社會中，各個人皆說話不當話，那個社會就不能存在。人沒了社會，就不能生存。越是進步的社會，其中的人越是須說話當話。人的生活越是進步，人越離不開社會。孔子說：『自古皆有死，民無信不立』。初看這句話的人，說孔子多麼殘酷，多麼不講人道，叫人不吃飯也要有信。這真是吃人的話。實則人吃飯固是要緊，但是吃飯的條件如果不俱備，人是沒飯可吃的，或是有飯不得吃的。』（同上）

這是馮先生的『新三統五德論』，實則是他的歷史哲學。後又在『哲學年會』宣布他的『歷史演變之形式與實際』一文，也是他歷史哲學最重要的一篇論文，今引於下：

——朱熹與陳同甫在哲學年會中之對話——

陳　晦翁，自從我們對於王霸異同之問題，有過一次熱烈的辯論以後，轉眼之間，已竟將過一千年了。在這將及千年之間，我們的見聞又已廣了許多。到現在，我們見了許多不同的社會組織。現在的政治家好像是巴黎女人衣服店的裁縫，把人類之政治社會組織，也像法國女人衣服一樣，變得千奇百怪，花樣層出不窮。觀察了這種情形，我們可以說，

人類之政治社會組織，並非一成不變之物，對於政治組織，也並沒有什麼一定的公式。晦翁，你原來所持之政治社會哲學，恐怕要塌台吧。

朱 為什麼要塌台？

陳 因為你以為政治社會組織，是照著一定的公式，而這公式是你所謂『亘古亘今：常在不滅』的，這即你所謂理，你的意思是不是如此？

朱 如此。

陳 既是如此。你還不承認你的政治社會哲學之坍台麼？

朱 我承認我以前的見解需要若干修正，但其根本還是很穩固的。

陳 你眞可算是執固極了。讓我舉一個實際的問題問你，看你如何答覆。

朱 請舉。

陳 你現在是不是還以為臣對於君妻對於夫之守節，是天經地義？對於臣，對於妻，你是不是還說『餓死事小，失節事大』。你要注意，為了這句話，你們道學家已不知被了多少罵了。

朱　笑罵由他笑罵，哲學我自講之。

陳　也需講得有點道理。

朱　當然有道理。

陳　什麼道理！你還以為臣對於君，妻對於夫之守節是天經地義？

朱　是天經地義。

陳　我眞佩服你的固執。依你的看法，在你的眼光中，近來的人，一定是『無道』極了。你的世道人心之感，想必是很大了。

朱　我並沒有什麼世道人心之感，在我的眼光中，現在的人，也是『有道』的，至少不比以前的人更『無道』。

陳　那麼，你的見解，我就不懂了。即以臣對於君，妻對於夫之守節說吧，以前的人，如對於此等『大節』有虧，即不能立於天地之間。現在之人既已無君臣之大倫，而女人改嫁，且有人特意誇獎，古今人之不同如此，你怎麼都說他們是『有道』呢！

朱　古今之人，各道其道，孔子說：『道不同，不相為謀』，他們的行為，是不可用一個標

準批評的。

陳　你現在認爲有許多道了。

朱　也可以說是有許多道，可也可以說只有一個道。

陳　你的新學說我很不了解，請你把你現在對於政治社會的見解概括說一下。

朱　照我現在的看法，現在的政治社會組織，雖有許多新花樣，但仔細看來，這些新花樣是代表許多類型的。猶之人之病雖有許多，但是醫生看來，人之病也是代表許多類型的。若不是代表許多類型，則醫生即不能說某病用某藥，因之醫學也即不能成立了。

陳　這似乎與你以前的見解，有點不同。

朱　是的。我從前的錯誤，即在以爲政治社會組織，只有一個類型，即是我們當時的政治社會組織所代表者。方纔我說我的見解需要若干修正，即是指此。

陳　但同時你還說你的見解根本上是穩固的。

朱　是的。我還是以爲這些類型，都是『亘古亘今，常在不滅』。實際上有沒有某一類型之具體的代表，對於某一類型之有無，也是沒有關係的。每一類型皆有其自己的一套原理。

原則。這些原理原則，若實現出來即是某種具體的政治社會組織中之道德制度。在此種社會組織中，他是天經地義。照這種說法，每一套的政治社會組織，各有其自己的天經地義。這些許多套的天經地義，皆『亘古亘今，永在不滅』。照這個意思說，他們眞都是天經地義。不過那時候的人用那一套天經地義，這是個事實問題，不是可預先決定的。

陳　請你舉一個比喻。

朱　比如在算學中，有尤可立的幾何，有非尤可立的幾何，恐怕還可以有別的許多套幾何，每一套各有他的原理公式。又比如下棋。有幾種的棋，例如圍棋象棋，各有其原則規矩。你如下圍棋，你必須用圍棋的一套原則規矩。你如下象棋，你必須用下象棋的一套原則規矩。

陳　因此你說『道』可以有許多。

朱　正是。

陳　不過照你這種說法，世界上就不能有不道德的人了。

朱　我倒不是這樣樂觀。

陳　照你的說法，應該是如此。

朱　那倒不必然。

陳　為什麼。

朱　有些人的行為是反社會的。他不遵守任何社會組織的法則，這些人當然是不道德的。還有些人雖自以為是用某一套社會之原理原則，而有時却為別的方便起見，改照別一套社會之原理原則了。這些人也是不道德。例如講非尤可立幾何的人，本應只照著他那一套幾何講。若先用了非尤可立幾何的原理，後來又用尤可立幾何的公式，他必致錯誤不通。又如一個下圍棋的人，若忽把圍棋子當象棋子走。那即沒有人能同他下棋。從這方面看起來，有些人對於現在的人有世道人心之感，也不無理由。

陳　為什麼又不無理由？

朱　因為現在是從某一套社會組織變到另一套社會組織之過渡時期。在這種過渡時期，有兩個或更多的行為標準，同時行著。有些人即就私人之便利，任意忽此忽彼的取其行為標準。

，這些是不道德的。這種人在這種過渡時代，容易有。所以我說有些人對於現在的人有世道人心之感，也不無理由。

陳　以上你算說明了道爲什麼可以是多。再請問道爲什麼也可以說是一呢？

朱　許多政治社會組織，每一種都有他的類型。這是以上說過的。在這些許多類型之上，還有個社會組織之總類型。其中所包含的原則原理，乃一切社會類型所必共同具有者。這些原則原理若實現出來，即爲一切社會組織之共同道德，若我們所謂道是指這些公共原理原則，那麼道就只是一而非多了。

陳　我再問你一個問題。

朱　請提出。

陳　你是不是以爲人有自由意志可以隨便選用那一套的社會組織？

朱　我以爲不能。

陳　爲什麼不能？

朱　因爲一種社會組織之實現，必有其物質的根據。這就是我常說的理不能離乎氣。此物質

的根據，雖大半是人造的，但却不是隨人之幻想而造的。例如人若不能製造農具，即不能實現農業社會，人若不能製造機器，即不能實現工業社會。農具及機器，雖也是人製造，但並不是人今天的製造，明天即可製造出來的。所以照我的說法，一切社會組織之類型是亘古亘今永在不滅，但其實現在待因緣具足。此因緣中最重要的，即某一種社會組織所需要之物質根據。

陳　你這話的下半截很有點唯物史觀的味道，不過上半截理性主義的味道太濃厚了。

朱　唯物史觀中理性主義的味道也不見得比我稀薄多少。

陳　這倒聞所未聞。

朱　請問你看過講唯物史觀的書，或用唯物史觀講歷史的書沒有。

陳　也稍看過一點。

朱　其中他們最常用的字是什麼？

陳　我看恐怕是『必然』『必然地』這一類的字眼了。他們這些書中，每頁都有這些字眼。

朱　對了，他們好用必然命題。必然命題是理性主義的哲學中用的。若經驗主義的哲學，則很少用必然命題。因爲從經驗得來的知識，我們只能知其或然，而不能斷其必然。例如我們若只從經驗得知太陽在已往皆從東方出來，我們只能說太陽明日或也從東方出來，但不能說他必從東方出來。從經驗得到的知識，沒有必然性，及普遍性，若有必然性及普遍性的知識，雖初得亦必靠經驗，但其是眞則不靠經驗。現在講唯物史觀的人，對於其所講之公式等之必然性及普遍性，是不懷疑的。則其所講之公式等之是眞，定是不靠經驗的了。

陳　不靠經驗靠什麽？

朱　靠他們對於社會組織類型之知識。他們必先知道某種社會組織類型之原理原則。所以見一社會之是屬於某一種類型，即斷定其必然如何。不必問此一社會是白人，或黑人，是古人或今人所組織。

陳　你這話雖似有理，但講唯物主義的人恐未承認。

朱　他或者不承認，不過他若不承認這一點，他就得取銷他所講之公式等之必然性與普遍性

陳　還恐怕他也未必願意。

來那我們學哲學的，走到他跟前就聞見他的理性主義的味道。」

以上所述，是馮先生的歷史哲學，由此可見馮先生近日的思想：他根據這新的觀點，新思想來觀察中國的歷史和思想，來重新估價，一九三五年在師大講『墨學之起源』，他說：

『在先秦諸子及漢人書籍中，往往以儒墨相提並論，到漢武帝時，尊崇儒術，罷黜百家。此後墨家學說，遂逐漸衰微。在春秋戰國以前，是一種貴族政治，當時社會上有兩種階級：（一）百姓（即貴族）（二）庶民（即平民）。一切學術，完全爲貴族所獨佔。貴族本身雖不一定皆有學問，而在貴族門下，養有許多專家。後來貴族政治崩潰，庶民逐漸抬頭，從前許多豢養於貴族的專家，因而失業，以至流散於民間。此即所謂，「官失其守」與「禮失而求諸野」；這些失業專家，依其所有的技藝以謀生：儒家的技藝以知識與禮樂——可謂「文專家」，墨家技藝恰與儒家相反——可謂「武專家」。韓非子說；「儒以文亂法，俠以武犯禁」所謂俠，即指墨家而言。儒家係出自中上層社會階級，墨家則多半來自下層階級，儒家學說帶有很濃厚的貴族色彩，而墨家學說則爲平民化的，如墨家的兼愛即是江湖所謂「有福同享，有馬同騎」的思想的擴大，而「天志」，「明

鬼」，「尙同」，「短喪」，「節葬」，「非樂」等，都充分的表示着下層階級的意識形態。……總之。孔子與墨子在當時齊名，是不無原因的。因爲他們都有很雄厚的社會基礎。後來之所以儒盛墨衰，是由於歷代統治者全是貴族或者是由平民變成的貴族。從平民階級中間產生的墨家學說，必然會逐漸衰微了。』（廿四年五月十二日，世界日報）

這是馮先生講『墨學之起源』的要意，其詳見於原儒墨（淸華學報）近又發表原名法陰陽道德一文，說『名家者流，蓋出於訟師』，『法家者流，出於法術之士』，『陰陽家者流，出於方士』，『道家者流，出於隱士』，都是用新的方法，觀點得出的結論。一九三五年又在師大講『中國近年研究史學之新趨勢』：他說：

『許多人皆謂近年中國一切皆無長進，其實在學術研究上，如歷史，地質，生物等學，確有人在時時努力，而成績方面，亦有長足之進步。今天講中國近年研究歷史之趨勢，從其研究之觀點，可分爲三個派別：（一）信古（二）疑古（三）釋古。「信古」一派，以爲凡古書上所說，皆以爲眞，對之並無懷疑。「疑古」一派，推翻「信古」一派對於古史之信念，以爲古書所載，多非可信。「信古」一派，現仍有之，如提倡讀經諸人

是。「疑古」工作，現亦方興未艾。「釋古」一派，不如「信古」一派之盡信古書，亦非如「疑古」一派之全然推翻古代傳說。以為古代傳說，雖不可盡信。然吾人頗可因之以窺見古代社會一部分之眞相。今舉出歷史上衆所聚訟之問題數則，以作此三派研究態度之說明。如關於諸子起源之學說，在漢書藝文志謂：「諸子出於王官」如「儒出於司徒之官，墨出於清廟之守。」自「信古」者之觀點，以為此說出於漢書，其為可信，絕無問題。而在「疑古」者則以為漢志所說，純係虛造。一種學說之起，皆一時聰明才力之士所倡，以應當時社會之需要。戰國諸子之興，亦係如此，與「王官」有何關係？在「釋古」者則以為在春秋戰國之時，因貴族政治之崩壞，原來為貴族所用之專家，流入民間。諸子之學，即由此流入民間之專家中出。故漢志之說，雖未可盡信，然其大概意思，則有歷史根據。又如孟子所謂「井田制」八家分田百畝，中為公田，八家共耕。在「信古」者以為上古社會制度眞係如此。在「疑古」者則以為此等制度，絕對不能為古代所已行，而純是所謂理想的制度。從「釋古」者的觀點來看，則以為井田之制，非如「信古」之認為眞的歷史事實，亦非為全出於孟子的夢想。「釋古」者對此問題的解釋是

：在周朝貴族政治，一國之君兼爲庶民之政治的及經濟的領主。農民即爲君之佃戶（或農奴）君主即爲農民之地主。孟子所謂井田，即君主分田與大夫，大夫分田與農民，此種分田而耕，其原意非爲農民之利益，乃出於地主之剝削佃戶的方式。如信孟子所講，謂「井田制」全爲農民利益，固屬非是，若認「井田制」爲全然離開事實之空想，則亦不盡合理。此種井田制，固大都屬孟子之理想，然吾人須信在事實上一定有相當的暗示，孟子方能有此種理想。又如「古書眞僞問題」，從傳統的「信古」說法，則認爲古書之眞，大都毫無問題。如「莊子」即爲莊子所作；「管子」即爲管子所作；「墨子」即爲墨子所作。在「疑古」者，對於此諸書之眞僞，發生疑問，謂莊子管子諸書，大部分係虛僞，乃後人所造。在「釋古」的觀點，認爲此「信古」與「疑古」之二觀點，皆屬非是。如莊子與管子諸書，本未註明爲莊子管子所作，在事實上即無所謂假。先秦文字皆欲表現眞理，只求將眞理傳諸後世，至作者爲誰，則認爲無關重要（西洋中古時亦如是）如「莊子」等書，最初皆爲零碎之篇章，經漢人整理，始成爲『書』。劉向劉歆父子，即爲從事整理先秦諸子之學術者。逮經整理後，講「莊子」之學之書，即稱爲「莊

子」；講「管子」之學之書，即稱爲「管子」，並不以爲其書，係莊子管子所手著也。乃後來不察當時情形，誤認爲「莊子」即爲莊子所手著，「管子」即爲管子所手著。因啓疑古者之疑。若此種誤會一經解釋，則亦無疑古之必要矣。所謂「妄既不存，眞亦不立」也。「信古」「疑古」「釋古」爲近年研究歷史學之三個派別，就中以「釋古」爲最近之趨勢。吾人須知歷史舊說，固未可盡信，而其『事出有因』，絕不可一概抹煞，若依黑格爾的歷史哲學來講，則「信古」「疑古」與「釋古」三種趨勢，正代表著「正」「反」「合」。即「信古」爲「正」，「疑古」爲「反」，「釋古」爲「合」。』

（此係馮先生所改之原稿）

以上是馮先生對於中國近年史學趨勢的見解，實則是馮先生唯物辯證法研究學術的應用，由此可見馮先生的治學方法及近日思想之轉變。

總之：今日中國之時代，已非前日之時代了；所謂前日——新文化運動時代——的思想家已成歷史上的人物，他的思想，學說已失掉了社會的信仰和權威；已成了今日時代的障礙；但是當這個大的時代中，只有少數先知先覺，不怕危險，艱難，來作時代的引導者。我

們知道馮先生是中國的有數的學者，思想家；對於中國，西洋各家學說，思想都有深刻研究，和獨特的見解。望馮先生在這『風雨如晦』的時代中，作我們一個思想的領導者。

（三）張申府

近五十年中國思想史第三階段除馮芝生先生外，就算張申府先生了。張先生名崧年，字申府，年四十一歲，河北獻縣人，曾留學法德，現任國立清華大學哲學系教授，及北京大學哲學系講師，近因愛國運動，被捕入獄；譯著有現代哲學引論（譯本）所思……等書，曾主編大公報世界思潮。

先生是中國研究羅素學說最有成績的人，可說是中國羅素哲學專家，新青年時代，發表許多關於羅素的論文，曾在北京大學教授羅素哲學，精於數學邏輯，曾在北大教授數年。先生雖爲研究羅素專家，同時並深究辯證法及唯物史觀，觀其所著所思一書，及所編世界思潮即可明了，現在先述他的思想方法，他的方法，一面是科學的客觀法，一面是唯物的辯證法。他說：

「這種一貫的東西則也非一端。今但揭舉兩點於此：

（一）相反而相成，矛盾之諧和。
（二）科學法以至純客觀法。

第一點，兩極現象（Polarity），我在一九一九初的一篇東西中已既言之，那時固還沒怎麼注意到現在流行的所謂辯證法等。但人只在能如實地看事實，其實是都不難得之的。而況一陰一陽之謂『易』，本是中國人極古的一種思想；就是孔子的『仁』也是與之有合的。『仁』與『科學法』我認爲是最可貴重的兩種東西。……今我尤相信，世間一切都是參差錯雜的。我舊常說『正負錯綜』。或如常說『參伍錯綜』也無不可。世間事總是這邊偏偏，又那邊偏偏，相緣相戡，擺來擺去。隨便什麼問題。總是難得一下子解決。許多問題都是互相夾纏着，也難得解決了這個再解決那個。……不拘解決什麼問題，總應想到你的解決的反面。……一種品德，總常有與之相隣的反品德與之相聯。客觀的人每易冷酷，熱情的人又常耽於空想。……誰能得其恰好？這豈不在矛盾的諧和，這豈不在知事變之變動不居？』（所思，序言）

他又說：

『我是相信『相反相成』與我所謂『純客觀法』是可以兼取的。但我却並不說，純客觀法能由相反相成而產生。事實上，我所信的相反而相成：實乃是由我所說的純客觀法而『證成』，或說所謂相反相成，拿所謂純客觀法看來，也不失為一個事實：這樣子說法，與我所以兼取相反相成的事實，更為相合。』（北晨學園，相反相成與純客觀法）

以上是張先生的思想方法，一是科學的客觀法，一是唯物的辯證法。現在先說他的客觀法——純客觀法，他說：

『「純客觀法」跳出主客：主亦為客：是為純客。純客所證：厥為事情。……簡單言之，還是，主觀就是我見，是私的，是自內的。客觀則是公的，共的，是自外的；也可說就是『外觀』。但到了純客觀，便內的也看成外的了。……主客本是對待的，相對的，依它的，也還可說是相反相成的。』（所思，純客觀法）

這是他的純客觀法，現在再說他的唯物辯證法，他說：

『世界為矛盾所織成。

矛盾而一體，一體而矛盾。矛盾不已，演化無窮。

矛盾的諧和，至善之所止。

對戡或錯綜法（辯證法）的效用，即在於此。

『萬物如流，其流如何？正負錯綜，相反相成。』這是對戡法的公式，最簡單說：對戡法就是觀物事於其動，於其轉變，於其消息，於其生滅，於其推衍，於其牽聯，於其相互的關繫。

一與多之會通，斷與續之和融，量與質之相轉，動與靜之聯生，悉含於對戡的含義之中。

『一體的之分裂及對其互相矛盾的成分的認識，就是對戡法的本質。』相反的之同一或一體，不但是認識的法則，也兼是客觀世界的規律。相反的之同一或一體，就是看出自然一切現象與過程裏的相拒相反的趨勢。一切世界過程，從自動，從自發，從活的存在而想像而認識之，這其條件就在認識這些過程的相反的成分之為一體。

曉得發展演化是相反者之為一體，乃懂得所有的物物事事的『自動』乃懂得『跳』，『相承者之間斷』，『相反者之轉成；』；舊之毀滅，新之發生。……

只是，在客觀的對戡法，相對絕對的分別，自已也是相對的。在客觀的對戡法，絕對也要求於相對之中。……

可是對戡初發自『哭智者』。

凡是反抗者皆處於矛盾狀態之中。

自然現象的對戡得勿一部分即此之反映。

這個時代是正在變的，生路窄，處處遇着敵人；重視變，重視辯證法，重視矛盾若相反，也是當然的結果。

然而終所求，却是安，却是平衡。所以又說，相反而一體，矛盾而諧和。』（所思，對戡）

這是張先生對於辯證法的貢獻，說宇宙就是一個矛盾，一切事物現象當然也是矛盾；這是辯證法的效用。宇宙是動的，變化的，一切事物現象當然也是動的，變移的，這是辯證法的公式。但宇宙是整個的，互相關聯的，所以『正負錯綜，相反相成』是『先知之大法』（所思五八頁），一切事物之發展，由於自身矛盾，『自動』；是『相反者之轉成』，事物的轉變

，由於量到質的變化。辯證法是事物的反映，所以客觀的辯證法是絕對的，辯證法自身是相對的；辯證的思想發明於希臘哲人『黑暗哲學家』，所以是反抗者的利器；現在的時代是變的，矛盾的，所以辯證法也被人重視。張先生又應用到人事說：

『人事之推衍如擺。這座擺是不是要終於靜止，非我之所知。如據已有的短史爲憑，擺幅大概是逐漸遞縮的。從一方面說，希望在此；從又一方面說，絕望也就在此。大概『對截法』所說，要不外乎這『擺』的道理。對截法者，一事爲正，一事負之，負又被負，正負錯綜，相反相成，相衡以進行。至於每一擺之現象，則社會之經濟的有定論所解說。』（所思一一八頁）

世界人不明了辯證法，不知應用牠，他說：

『世人惡矛盾。不知矛盾之中，正見進境。世人惡矛盾，由於惡現實，由於惡客觀。這是靜的文明造成功的耽於幻想。』（所思，八二頁）

以上所述，是張先生的思想方法，一是科學的客觀法，一是唯物的辯證法。客觀法從羅素的數學邏輯而來，辯證法從馬克思的唯物史觀而來；這是張先生思想的來源。現在再講他的人

生觀：他講人生意義說：

『大家都求人生意義。可是什麼叫作人生意義？……當然人生就當人生講。衆生如何？人生是莫之能外的。你如願知道人生意義，你最好看蟻生意義，猿生意義，狗生意義，貓生意義；如果所謂意義是趣味或價值的意思：那麼，人生有無意義，便要問你自己，如果你認宇宙一蒸籠，人生如監獄，那還有什麼可說。……如果所謂意義是理想的意思：則我却想過：「人生而無理想，人生值不得生活；人生而有理想，非有相當的疑，非有相當的作，非有相當求，必不會趨近而實現」。「一失足成千古恨，猛回頭已百年身」，是無理想的成果。既假定了人生，自不可不有以善之。如何善其生？是在使生者皆得遂其生。次之，則應充實其生，優美其生。人生理想，應在人生中，如是而已。』（所思，人生意義？）

他又說：

『人爲什麼活着？人爲活着活着。於此之外而求人生意義，都是沒有意義的。人生哲學當然只是『識妄』。……人生應當怎樣？人生應當活着。頂多，也不過擴大其活着。至

少還是歷來實用的人生觀——人生理想。』（所思二一頁）

張先生的人生觀，是人生無理想，人生理想就在人生中，既假定了人生，應當怎樣善其生？充實其生。人生應當活着，擴大其活着。

（三）　郭沫若

近五十年中國思想史第三階段之代表，除馮芝生張申府先生外，就要算郭沫若先生了。

郭先生原名郭開貞，四川人；生於光緒十九年，（一八九三），現年四十三歲。日本京都帝國大學醫科畢業；一九二五年任廣州中山大學文科主任，北伐時，任總司令部政治部主任。曾任泰東書局編輯，主編創造週報，季刊，日刊。一九二四年與郁達夫，成仿吾，王獨清組織創造社，出創造月刊。

先生是中國近代文學家，詩，小說，戲劇無不精通。關於文學作品甚多，有文藝論集，女神，叛逆的女性，橄欖，屈原……譯著有：少年維特之煩惱，浮士德，屠場，石炭王，雪萊詩選，煤油，……後研究中國社會史，著有中國古代社會研究，因研究中國社會史，不可只憑文字的資料，於是研究甲骨文字，著有甲骨文字研究，殷周青銅器銘文研究，古代銘刻

考，卜辭通釋……。

先生之文學影響固大，而其在近五十年中國思想史之貢獻，在拿唯物史觀的方法來觀察中國社會史，從詩，書，易，和甲骨文字尋出可靠的資料；從這方法和資料產出的成績，就是他的中國古代社會研究。先生此書原非一時之作，導論中之中國社會的歷史的階段，發表於思想四期，一篇，周易時代背景與精神產生；二篇，詩書時代的社會變革與其思想上之反映，都以杜衎之名在東方雜誌發表，現在看他研究中國社會史的方法和態度，他說：

『巫覡已經不是我們再去拜求的時候，就是在近代資本制度下新起的騙錢的醫生，我們也應該要聯結一個拒療同盟。』

胡適的「中國哲學史大綱」，在中國的新學界上也支配了幾年，但那對於中國古代實際情形，幾曾摩着了一些兒邊際？社會的來源既未認清，思想的發生自無從說起。所以我們對於他所「整理」過的一些過程，全部都有從新「批判」的必要。

我們的「批判」有異於他們的「整理」。「整理」的究極目標是在「實事求是」，我們的「批判」精神是要在「實事之中求其所以是」。「整理」的方法所能做到的是「

知其然」，我們的「批判」精神是要「知其所以然」。「整理」自是「批判」過程所必經的一步，然而它不能成爲我們所應該局限的一步。……

談「國故」的夫子們喲！你們除飽讀戴東原，王念孫，章學誠之外，也應該要知道有Marx, Engels的著書，沒有唯物辯證論的觀念，連「國故」都不好讓你輕談。然而現在却是需要我們「談談國故」的時候。

我們把中國實際的社會清算出來，把中國的文化，中國的思想，加以嚴密的批判，讓你們看看中國的國情，中國的傳統，究竟是否兩樣！

對於未來社會的展望逼迫着我們不能不生出清算過往社會的要求。目前雖然是「風雨如晦」之時，然而也正是我們「鷄鳴不已」的時候。』（中國古代社會研究序）

這是郭先生研究中國社會史的方法和態度，要知道馬克思，恩格斯的著書，要有唯物辯證論的觀念；不只舊的方法，用不着，就是西洋的科學方法，沒有明了唯物辯證法，也不能解決中國社會史的問題。這就是他說的「巫覡固然用不着再求，」就是資本制度下新起的騙錢醫生，也要拒療』我們既用新的方法，就要打破一切舊的成見，他說：

「我們的要求就是要用人的觀點來觀察中國的社會，但這必要的條件是須要我們跳出一切成見的圈中。中國的社會固定在封建制度之下已經二千多年，所有中國的社會史料，特別是關於封建制度以前的古代，大抵爲歷來御用學者所湮沒，改造，曲解。在封建思想之下訓練塼坑了二千多年的我們，我們的眼睛每人都成了近視。有的甚至是害了白內障的明盲。」（中國古代社會研究，序）

既用新的方法──『近代的科學方法』，去了舊的成見；就不能只在舊紙堆裏取資料，要從新的園地取新的材料，這新的園地就在殷虛文字裏頭。有這新的園地纔可取出新的材料，有這新的證據，纔可明了中國社會史的眞象，所以他說：

『殷代卜辭出土于安陽小屯，垂二千年矣。經前人之努力，字之可識，詞之可通者，雖已强半，然不可識不可通者，尚大有待于後人。王氏國維云：「書契文字之學，自孫比部（貽讓）而羅參事（振玉）而余（王氏）所發明者，不過十之二三，……」（見殷虛文字類編序）……余之研究卜辭，志在探討中國社會之起源，本非拘拘於文字史地之學。然識字乃探討之第一步，……且文字乃社會文化之一要徵，于社會之生產狀況，與組

織關係，略有所得，欲進而追求其文化之大凡，尤舍此莫由。……殷代社會大抵已由原始狀態，跨入於文明之畛域。以用具言，則金器雖興，石器未廢，耕犁戎器之類，即于文字中亦猶可考見其石製之痕跡……以產業言，則牧畜最盛，耕稼初萌，觀其征戰之由多因俘牧，用牲之數，每至三百，即可得其梗概。與此相應之社會組織，則母權制度，猶有孑遺。先妣特祭，兄終弟及，多父多母，罕言子孫，均其明徵也。……是故殷代文字，實尚在創造之途中也。……卜辭及其文字，則一切後代文化之原始細胞也。觸目及此，雲翳具除。如宗教之起源于生殖崇拜，刑政之濫觴於奴隸使用，藝術之本質在服務於社會，星歷之現象，最親暱於先民，胥若明如觀火矣。凡此種切均相因相應，有本有源，絕無天創草味之神功，亦無首出庶物之聖葉。』（甲骨文字研究，序）

這是郭先生研究甲骨文字的目的，要探討中國社會之起源，要考究古代社會之真象，並非『玩物喪志』。

我曾經說過，由羅振玉，王國維，研究甲骨文字，到郭沫若研究甲骨文字恰成一個辯證的發展，這是一個矛盾。因爲羅，王是宗法封建社會思想的人物，當然要尊孔，讀經；而走

到考證學的道路上，由文字考證到了非文字的考證。郭沫若是代表社會思想的人物，要解決中國社會的問題，不得不清算中國已往的中國社會史，要明了中國社會史的全部，不得不先明了中國社會的起源——古代，要明了中國古代社會的真象，不得不研究甲骨文字，走到了羅振玉，王國維的路上，所以他說：

『在中國的文化史上實際做了一番整理工夫的要算是以滿清遺臣自仕的羅振玉，特別是在前兩年跳水死了的王國維。王國維一生的學業結晶在他的「觀堂集林，」和最近所出的名目實遠不及「觀堂集林」四字冠冕的「海寧王忠慤公遺書」。那遺書的外觀雖然穿的是一件舊式的花衣補褂，然而所包含的卻是近代的內容。這兒正是一個矛盾。這個矛盾正是使王國維先生不能跳水而死的一個原因，王先生，頭腦是近代式的，感情是封建式的。兩個時代在他身上激起了一個劇烈的階級鬪爭，結果是封建社會把他的身體奪去了。然而他遺留給我們的是他知識的產品，那好像一座崔巍的樓閣，在幾千年來的舊學的城壘上，燦然放出了一段異樣的光輝。……大抵在目前欲論中國的古學，欲清算中國的古代社會，我們是不能不以羅王二家之業績為其出發點了。』（中國古代社會研究，序）

這是郭先生繼羅王研究甲骨文字道路，是一個矛盾，是一個辯證的發展。總之：郭先生是用唯物史觀研究中國社會史最有成績的人，也是研究甲骨文字最有成績的人。不只開中國史學界的新紀元，在中國近五十年思想史上也有莫大的貢献。

(五) 李達

中國近五十年思想史第三階級，除馮芝生，張申府，郭沫若之外，影響最深，貢献最大的，就算李達先生，李先生字鶴鳴，湖南零陵人，現年四十七歲。幼生長於農家，宣統元年畢業於永州中學，旋入北平優級師範，後轉入湖南工科專門學校；至民國元年考取湖南留日官費生留日，後因病歸國，營藥商；至民六病愈，復留日入東京帝國大學，習採鑛冶金，至民七復因病返國。至民八思想轉變，注意政治活動，同時傾向社會思想，在解放與改造上發表社會思想論文，民九代陳獨秀主編新青年，同時加入共產黨，實行政治活動；不久至中華書局任編輯，著唯物史觀解說，社會問題總覽等書，民十二至湖南大學教書，著現代社會學，十五年在武昌任政治學校教官，十七年至上海任法政學院及暨南大學教員，同時致力介紹及翻譯的工作，始爲一般青年所推重；譯有德人塔爾海瑪（A. Thalheimer）現代世界觀，

日人河上肇馬克思主義經濟學基礎理論，俄人西洛可夫辯證法唯物論教程。還著有中國產業革命概觀，民族問題，社會學基礎理論，中國關稅制度，勞農俄國研究，土地經濟論……譯著共三十餘種；二十一年至北平任北平大學法學院教授，曾一度兼任中國學院經濟系主任，現任法商學院教授，講授社會，政治，經濟等。李先生在中國思想史第三段之貢獻，就在辯證唯物論思想之介紹；今日辯證唯物論之所以澎湃於中國社會，固因時代潮流之所趨，非人力之所能左右，然李先生一番介紹翻譯的工作，在近五十年思想史之功績不可忘記。

（六）陶希聖

中國近日用新的科學方法——唯物史觀，來研究中國社會史，成績最著，影響最大，就算陶希聖先生了。陶先生湖北黃岡人，現年三十七歲；光緒三十四年入河南旅汴中學讀書，辛亥革命後入武昌外國語專門學校，民八至北京，入北大法律系，民十一畢業，至安慶法政專門學校教書，十三年至商務印書館當編輯。十六年至武昌任軍官學校教官，後又至上海，創辦新生命書店，同時主編新生命，用社會科學的方法來研究中國社會，二十年至中央大學授『中國政治史』，不久至北平任北京大學教授；陶氏在近五十年中國思想史之貢獻，就在

他用唯物史觀的方法來研究『中國社會史』，影響頗大，著作有中國政治思想史（共四冊）中國社會之史的分析，中國社會與中國革命，中國社會現象拾零，中國問題之回顧與展望，中國封建社會史，西漢經濟史……陶先生雖然用新的方法來解決中國社會問題，中國社會史，有所解答，但見解屢變；因爲解答中國社會問題，非先解中國經濟問題不可；要想明了中國社會史，非先要明了中國經濟史不可，所以近日發刊食貨半月刊，組織『食貨學會』，來解決中國經濟問題，這是中國社會史研究一個新的趨勢。此外還有用新的方法來研究中國社會思想，兩本有價值的小書，一是熊得山的中國社會史的研究，一是稽文甫先生的先秦政治思想史述要。

此外還有二人，要提及的一是施存統先生，一是陳啓修先生，陳先生號惺農，又號豹隱，四川中江人，曾任北京大學政治系教授，是中國著名經濟學家，同時並用新的方法來研究經濟學，著有經濟學原理十講，經濟學講話，社會科學研究方法論等書。

（七）

總之，中國近五十年思想史第三階段，是辯證唯物論的潮流，代表世界的思想潮流，還

個時代思想衝突，非西洋思想與中國思想的衝突，是資本社會思想與社會思想的衝突；所以對於第三階段的思想學說，施以嚴厲的批評，可以李季，葉青的胡適批判，胡適中國哲學史大綱批判爲代表，代表這個時代精神的雜誌，就是讀書雜誌和二十世紀。但是自一九二七年以來，辯證唯物論思想，雖蓬勃一時，至今日反形消寂，不過歷史的演進，非人力所能左右，新的時代，終會到來，前途茫茫，正賴吾輩的努力？

五十年來中國思想方法

（一）

中國思想史上，向來不重思想的方法；如戰國諸子，只有『名家』來研究思想的方法，還爲各家所攻擊；到了漢唐，宋明的學者，更不用說了。一直到近代，中國受了西洋的影響，始注意到思想的方法——論理學。

不過近五十年的中國思想，派別紛歧；因之思想方法也有許多派別；有形式論理學，以嚴復，屠孝實，陳大齊影響最大，嚴譯有穆勒名學，名學淺說，屠著有名學綱要，陳譯有邏輯大意，並在北京大學講授邏輯多年。繼形式論理學而起的，就算實驗論理學，實驗論理學由實驗主義而來，以杜威胡適爲代表，杜威雖是美國人，曾來過中國，著有思維術（劉伯明譯）思想之派別（胡適譯），試驗論理學（沈振聲記）；胡適著杜威論思想，實驗主義，而胡先生的思想都根據實驗論理學思想方法而來。繼實驗論理學而興就算矛盾論理學——辯證

法。以李達張申府郭沫若為代表，李譯有現代世界觀，馬克思主義經濟基礎理論，辯證唯物論教程，還有柯柏年譯的辯證法的邏輯；張申府先生著有所思，及主編的世界思潮有許多辯證法論文。郭沫若從周易裏頭找出辯證法來，此外就是我當時寫的辯證法研究，一方介紹西洋的辯證法，一方研究中國辯證思想。

此外還有數學論理學，自羅素來中國講學後，數學邏輯始為人所注意；中國研究數學邏輯，要以張申府先生為代表，惜張先生關於數學邏輯的文章多未發表，曾在北京大學講授數學邏輯，譯述有傅種孫譯的羅素算理哲學，和新近出版的吳士棟編的論理學，都是數學邏輯有數的作品。

自從西洋論理學來到中國以後，同時影響到中國的思想方法，注意到先秦惠施公孫龍，墨辯之學，以章太炎，章行嚴，胡適，梁啓超，馮友蘭的成績為最佳，胡適著英文先秦名學史，墨子小取篇新詁；梁啓超的墨子學案，墨經校釋，馮友蘭的中國哲學史裏頭的惠施公孫龍及其他辯者，墨經，鄧秉鈞的墨經新釋，錢穆的惠施公孫龍，于琩的公孫龍懸解，還有章行嚴伍非伯，……關於辯學，許多討論。此外，就是我前年出版的先秦辯學史，作了一個

整的敘述。

除上述外，還有印度的思想方法——因明。這種方法本來輸入很早，却沒有大的發展，到現在，也同爲人所注意。可拿熊十力，許地山作代表；熊先生著有因明大疏删注，許先生著有陳那以前中觀派與瑜珈派之因明，此外還有呂澂的因明綱要，陳望道的因明學，史一如編因明入正理論講義，和新因明論。

以上是五十年來中國思想方法進展概略，今分述於後。

（一）

自明末李之藻譯名理探，爲論理學輸入中國之始；到現在已經三百多年；不過沒有什麼發展，一直到了嚴幾道先生，譯穆勒名學，名學淺說，形式論理學始盛行於中國，各大學有論理學一課；他在名學淺說序裏說：

『不佞於庚子，辛丑，壬寅間，曾譯穆勒名學半部，經金粟齋刻於金陵；思欲賡續其後，乃人事卒卒，又老來精神茶短，憚用腦力，而穆勒書精深博大，非澄心渺慮，無以將事，所以尙未逮也。戊申孟秋浪跡津沽，有女學生旌德呂氏諄求授以此學。因取耶芳斯

淺說，排日譯示，講解經兩月成書；中間義恉則承用原書，而所引喻設譬，則多用己意更易。蓋吾之爲書，取足喻人而已，謹合原文與否所不論也。朋友或謂不佞不自爲書，而獨拾人牙慧爲譯，非卓然能自樹者所爲，不佞笑頷之而已。」

自嚴先生譯此二書，論理學始風行國內；一方學校設爲課程，一方學者用爲致學方法；至屠孝實先生名學綱要出，始由翻譯到著述。他在綱要序文裏說：

「名理之學，我國素不講求，近年以來，識者始稍稍注重之，顧坊間善本，多係西籍，國人所著，鮮有佳者，嚴譯穆勒名學，信而能達，久爲良書，惜穆氏受舊派影響甚深，未能脫文法宗之窠臼，其講論思維，尙有偏重形式之嫌，已不能代表今日之名學思想，且原書卷帙浩繁，理論精奧，譯筆復力求古雅，過於艱深，殊非初學所宜，予究心名學有年，久思網羅諸說，折衷衆長，著一小冊，以餉國人之不諳西文而有志於名學研究者。」

這是屠先生編著綱要的旨趣，他是中國研究論理學最有成績的人；惜現已去世。其次就要算陳大齊先生了，陳先生字百年，現年四十八歲，浙江海鹽人。日本及德國留學生，歷任浙江

高等學校校長，國立北京大學哲學系教授，兼代校長，現任國民政府考試院祕書長，著有心理學大綱，迷信與心理等書。陳先生是中國論理學專家，譯有邏輯大意及著有邏輯論文多篇（北大社會科學雜誌內）曾在北大教授論理學數年，惜先生只有講述，未見其書，不得知其詳。再次就算金岳霖先生（詳下）。再其次就算杜威先生的介紹了，杜威先生於民八來中國講學，講思想之派別，作有系統的論理學介紹；現在先說他的形式論理學介紹，他稱形式論理學謂系統派（Systematizing），注重整理，分析，類別，以亞利斯多得為代表。他說這派論理學起原道：

「那第一派——思想方法的起始——起於思想界發生無政府的現象。當時的思想界，極糅雜，極紛亂，就是哲學史上所說的「哲人時代」。那時同時有種種的立說發生，各主一詞，反覆辯難，有許多還攻擊現行的制度，道德，這是思想界極紛亂時代，於是蘇格拉底（Socrates）出來，想要挽救這弊病，纔開思想方法的路徑。他想無論如何的紛亂，總可找出個條理來，——不同的中間，尋出個共同的一點。紛亂的中間，尋出個有條理的。的一點。……蘇格拉底第一步着手，以為辯論須先承認辯論的東西是同的……必須同一的

題目——對象，纔可辯論，這是第一個條件。至於第二個條件，還要那辯論的東西，有一種常在的性——不變的性，哲學的術語，就是物觀——客觀——的永久性。……亞利斯多得（Aristotle）的名學——思想的方法，就從蘇格拉底學說中得來。他的學說有二項要點：

一、於不同的中間找出個同來。這便是『共相』。

二、思想知識的關鍵在於界說——定義——以表白『共相』。

這兩點是名　論理學——創造起來的原因。』（杜威五大講演下卷思想之派別三六頁）

這是系統論理學的起原。現在再說亞利斯多得對於『類』的發現。他說：

『類的觀念，亞利斯多得提出把他當做哲學的中心，思想方法下手的地方。……「類」的觀念，有三項重要的特別性質：一「全體」的觀念，二「共同」的觀念。三「永久存在」的觀念。……這種觀念，在思想史上所以重要有一個理由：一，即因為「類」的觀念，可以籠罩一切。二，因為「類」的觀念，不但獨立，還有系統，就是類的上面還有

「種」的區別。牛都喚做牛，馬都喚做馬，牛馬都屬於獸類，獸類都屬於動物。……這類有次第，有系統，是思想上最好的分類。』（同上七——九頁）

這是亞利斯多得『類』的觀念的發現，現在再說這派思想方法第一步，杜威說：

『這派思想方法於求知識的第一步，是先下「界說」（Definition），從種種個體的事物歸納到大的類去。……然後再從類推到種。譬如知道人的一種所有類是動物，還不够，還要舉「差德」，要知道人是那種的動物，或者說人是能造器具的動物，那麼是從類中再下一種特別差德了。亞利斯多得最重第一步理性的知識，即是下界說。』（同上一二頁）

這是亞利斯多得求知識的方法第一步下『界說』，現在再說求知識第二步——三段式，杜威說：

『這第二步是三段論法……譬如舉個極平常普通的例，如說：『蘇格拉底要死的。』何以知道他是要死的呢？因爲可以用三段法表示出來。所以把這句話和旁的話，連成有系統的法式。如：

大前提——通則「凡人都要死」

小前提　「蘇格拉底是人」

結論　　「所以蘇格拉底要死」

再把圖表出來是：

有死的
人
蘇氏

提出他的類，提出他的個體，使得都成了系統，那纔合理性的法式。』（同上一四——一五頁）

這是亞利斯多得的三段論法，除上述外，他還有三個重要的發現，杜威說：

『總之：亞利斯多得的方法，不但給吾人界說的學說，不但給吾人三段論法的法式，又有三種連帶的影響，在思想史上有很大的供獻。

一、變遷祇有規則的變遷，從一定方向的，可以算是知識，其餘不定的，無目的的，是不在科學知識裏的，科學知識，是有固定的關係的。

二、經驗的知識比理性的知識低，理性的知識，是高的是正當的。

三、實行的方面比較的是底，理性的生活，比較的是重要。』（同上一九頁）

以上是杜威對於形式論理學的介紹，作了一個有系統的介紹，關於形式論理學的書，除上述穆勒名學，名學淺說，名學綱要，邏輯大意外；還有張子和編的新論理學，楊震文編論理學史，王章煥編的論理學大全，張廷健編的論理學，劉奇譯的邏輯概論，唐擘黃譯的邏輯原理張希之編的論理學綱要，和我寫的論理學十六講。

（三）

自杜威來中國以後，實驗論理學始盛行於國內；中國實驗論理學的代表就是胡適之，著實驗主義，杜威論思想。杜威講有思想之派別，試驗論理學，劉伯明譯有杜威的思維術，此外還有吳俊升先生編的論理學概論，這是實驗論理學在中國的發展。

我們知道形式論理學始於亞利斯多得，是封建社會的產物；實驗論理學是杜威倡首，資本社會的工具；實驗論理學來到中國，當然要反對形式論理學，杜威說：

『法式論理學派——僅僅研究形式，偏於思想之規範的法則，不問後來的結論對不對。我們可以叫做「法式論理學」。……我來舉一個淺近的例證明他的謬誤。三段法有大前提，小前提，結論，三層的次序。他說凡魚有四目，蛙為魚，故蛙有四目，他的三段法

是不幷，但是大前提，小前提，結論，總是不對。……我們從論理學史科學方法史上看起來，可以曉得亞里士多德（Aristotle）的論理方法，不過是一種形式的法則，他雖能證明已有的事實，而對於未有的事實，還沒有能夠發現。』（試驗論理學三——二七頁）

胡適先生說：

『……懂得這個道理，便知道兩千年來西洋的『法式的論理學，』單敎人牢記AEIO等等法式和求同求異等等細則，都不是訓練思想力的正當方法。思想的眞正訓練，是要使人有眞切的經驗來作假設的來源；使人有批評判斷種種假設的能力；使人能造出方法來証明假設的是非眞假。』（胡適文存卷二，一二七頁）

這是實驗論理學對於形式論理學的攻擊；現在再說實驗論理學的內容，杜威說：

『試驗論理學派——不但要注重形式，並且要注重實質。究竟要用那種思想才可以達到正確目的？這就是我所主張的，叫做『試驗論理學。』……思想的階段……第一個階段就是困難，先有困難，才得要想解脫。所以困難是思想的起源。因爲旣須解脫，就要思

索，推測，假定。……第二個階級就是臆想，假定既定，就要看目前的情形與從前的情形究竟對不對？……第三個階級就是比較。拿從前的情形與現在的情形互相比較，如果前後相同，就可以把這經過臆想的假定，應用到問題上去。……第四個階級就是決斷。比較後所得的各種價值之中，選擇一種最有效果的定為計劃。……第五個階級就是實行把決斷的一個計劃，實行到事實上去。實行出來如其結果良好，那麼困難就可以解脫，如其結果不好，那麼就是決斷不好，應即重想別種方法來解決這個困難。』（試驗論理學三——一七頁）

這是實驗論理學的方法，杜威又把牠分為三步說：

『講這種思想方法的大綱。先舉個很淺的例，便使平常人沒有學過Logic的人，沒有學過哲學的人，都會的，都能應用的。……譬如一人要走過一條車馬很多的街，要從這邊走到那邊，這時很和「人生」一樣。人生一生有許多時同過這條街的時候相同，人生也是一條大街，很複雜很危險的長途，很不容易的過去，……那第一步是先「觀察」——觀察情形。這邊有車來了，那邊可有沒有？現在行路的人是很多，什麼時候纔可以少一

些？要到怎樣情形，纔可以安然過去？……觀察後第二步，便是要下推論，……從現在的經驗推想到將來，看什麼時候可走過去，從名學上講來，這是個問題——這是從已知推到未知，從已過推到未來。吾人所以能推論，全靠有過去的經驗。……方法的第三步，是這人的動作行為。觀察後有材料推論，可以判斷這情形，這三步便是照推理做法，實行這判斷。』（思想之派別七五——七七頁）

這是杜威的思想方法，最重要的是最後一步『實行』，他說：

『現在簡單講第三步實行——動作行為。無論觀察如何詳細，推理如何正確都算不了真知識，要使成為真知識，非經實行不可。……科學來的試驗，即精密的實行。把學理上應發生的效果實驗他，看這效果是否發現。有了實驗纔可以成真理。……吾人講實驗派的方法，總括有兩句：（一）實驗要使知識學問學理，格外切於實用，不是空的無用的知識。（二）使人生的行為，格外根據有意識的行為，受知識的支配，不要作無意識的盲從。吾人再放眼一看，古來多少學理，都是些紙上空談，又多少行為，都是些茫無意識。吾們從這兩方面上想，所以實驗的方法，是世間人類幸福唯一的保障。』（思想之

派別八三——八四頁）

以上是杜威實驗論理學的方法。照杜威說這實驗論理學產生有三個背景：一個是生物進化的觀念，因達爾文發明生物進化論，說一切生物都由進化而來，因之，把神經看作生物進化的工具，隨環境而進化。一個是新心理學的發生：自詹姆士，華得遜倡行為的心理學，不承認『心』，『意識』，『思想』之存在。思想，行為不過是『刺激』的反應；感覺是傳達刺激的工具，隨環境而進化。一個是新心理學的發生：自詹姆士，華得遜倡行為的心理學，不承認『心』，『意識』，『思想』之存在。思想，行為不過是『刺激』的反應；感覺是傳達刺激的工具，非知識思想之唯一材料。一個是近代科學方法的進步：要得到確切的知識，第一步要『觀察』清楚，『觀察』清楚，非用科學方法不可。不靠感官，要藉人工的器具，如顯微鏡，風雨表等。

以上是實驗論理學在中國的進展。

（四）

自杜威介紹實驗論理學到了中國，同時數學論理學也盛行一時；這一派的思想方法，來

源於法人笛卡兒（Descates），現在先說笛卡兒哲學的根本觀念：

『笛卡兒的哲學，對於自然界的根本觀念，有二種：一種叫做『積』（Extension）一種叫做『動』（Motion）……把一切萬物，都可以用數量表出，都可以用算學算出，科學能夠用數量表出，算學算出，方纔有把握。他發明算學的方法——解析幾何——他因這種新方法可以表示變遷，所以他把一切科學的知識，都看做數量的知識。』（思想之派別，二四——二五頁）

這『積』和『動』是笛卡兒的根本觀念，從此引出兩個結論：一、打破古代階級的區分。二、打破古代亞利斯多德『最後的因』——目的的信仰。三、打破靠官能感覺為求知識的法門。四、是算學的重要。杜威說：

『亞利斯多得講科學，是注重在類別，注重在性質的區別。至於數量的區別，他看做不甚重要。……笛卡兒極提倡數量的重要——一切科學都要可以數可以量的——從此以後，學科纔注重數量的研究，表示式子。這種數量的方法，都是從笛卡兒以後格外注重的，古來講真理的，什麼叫做真？什麼叫做假？怎樣是正確？怎樣是不正確？都無一定的

標準。從笛卡兒注重數量以後，眞理纔有標準。數量正確，纔是眞理。所謂眞理，即是數量的正確。』（思想之派別二八——二九頁）

現在再說笛卡兒的思想方法，有兩項重要觀念；一「直覺」（Intution），二「演繹」（Deduction），什麼叫做『直覺』？杜威說：

『凡是直接可以知道，不用間接去推求，這種理性的作用，謂之「直覺」。……觀察一切事物，一定要有兩個條件：一、「明白」（Clear）二『分明』（Distinct）履行了這兩條件，纔可算直覺的知識。……究竟世上可有眞能符合笛卡兒的兩條件？……笛卡兒說是有的。在何處？在數學的知識裏面，是有可以符合這兩項條件的。一種是『數』（Number）一種是「形」（Form），這二種：算學裡的數目和幾何學裏的形——確能做到「明白」和「分明」的兩個條件。……笛卡兒把這標準「明白」「分明」的標準即眞知識的標準——去試驗他所受過的教育，沒一件能經得起這種試驗的。祇有一項，是能經起這試驗，便是「算學」。……他應用這種標準，去試驗一切的思想，疑到萬無可疑的地位，纔能相信。物質方面，都不可靠，祇有數學的「數」，形學的「形」，數

量是明白的，分明的。精神方面也都靠不住，後來只有一個地方，萬無可疑，這個便是「我」。「我」在這兒疑，「我」是有的。……在精神方面，把「我」作基礎。從「我」方面去找出知識；物質方面，把「數量」作基礎，從「數量」方面去找出知識。』（思想之派別三三——三八頁）

以上是笛卡兒的『直覺法』，下講笛卡兒的『演繹法』杜威說：

『笛卡兒所謂「演繹」，便是把基本觀念，一個個的建築起來；把「明白」「分明」的觀念，依着天然的順序，一步步的做去。算學幾何，都是如此，一步步都要分明，都要有一定的次序。這樣有順序的構造，從簡單容易的，漸漸到更複雜繁難的，謂之「演繹」。……有個比喻，像把一塊塊的磚堆成頂橋，那一塊塊的磚，代表那「明白」「分明」最簡單的觀念，處處要懂得堆的作用，這樣把簡單的分子元子作基礎，逐漸造起來，這種方法，是笛卡兒所說的「演繹」。』（思想之派別三八——三九頁）

以上是杜威對笛卡兒思想方法的介紹，也是數學論理學的淵源；後英人羅素來中國講學，數學論理學始盛行，因羅素集數學論理學之大成；中國研究數學論理學的人，要以張申府先生

爲最。

（五）

杜威的實驗論理學，和羅素的數學邏輯雖曾盛行一時；到現在卻失掉了權威。繼之而起的新思想方法，就算辯證法了。什麼是辯證法？牠是：

『辯證法是一種辯證的思想方法。原來（Dialectic）這個字，不是我們現在所謂辯證法的意義。原來是一種辯論方法。如一個X問題，甲主張是A，乙主張非A，丙綜合甲乙的意見，主張C，這種方法，就是Dialectic是希臘古代的辯論方法。辯證法起源古代希臘，亞里斯多德說齊諾（Zeno）爲辯證法之創始者，其實在赫拉頡利圖斯（Heraclitus）辯證法就開始了。起源雖早，到柏拉圖（Plato）始確立所謂辯證方法。辯證法從柏拉圖到康德（Kant）都沒有大的進展，到黑智兒，始完成辯證法的體系，成了精密的思維方法，不過黑智兒的辯證法是觀念的。到了馬克斯（K. Marx）恩格斯（F. Engles）手裏，始成了唯物的辯證法。』（百科雜誌創刊號，拙著中國辯證學的進展及其趨勢）

這是辯證法的意義，現在再說牠的方法，先說牠的根本假定，是：

『辯證法的根本假定是什麼？就是「萬物是普遍的，不斷的變化。」…這種「萬物普遍的，不斷的變化」法則，不是近代才發明，古代就有這種思想；如希臘古代赫拉頡利圖斯說「萬物流動不居」，又用比喻來說「人不能再渡同一的河流」……如老子說「希言自然，飄風不終朝，驟雨不終日」。孔子說「逝者如斯夫，不舍晝夜！」』（拙著辯證法研究九頁）

辯證法的根本假定是『動』，牠的方法是：

『對立融合法則：這個法則，是辯證法第一個主要的命題；又名謂「事物對極的統一的法則」。對立融合的法則是說一切事物，一切現象，一切觀念，都是同一的，同樣又是絕對各自區分着，對立着。……如男和女，是對立的，並不妨礙男和女是同一的。「因爲男女都是人，在這個概念上，便同一了」……否定之否定的法則：這個法則，是辯證法第二個主要命題：又名謂「對立中發展的法則」。換言之，就是從舊東西產出新東西的法則。……如我屋前種的眉豆，把牠種在地下，眉豆粒自身解體而變爲眉秧長了出來，這便是第一個否定。牠自己長了起來，最後生出新的眉豆粒，眉豆秧使枯死了，滅

亡了，這便是第二個否定，這就是否定之否定的法則。……」「……質變量，量變質的法則：是辯證法最後的一個重要法則……例如氣變爲水，水結爲氷；是因爲溫度下降，溫度是分子運動的表現；溫度下降是因爲分子運動量的減少，所以發生質的變化，由氣體變爲液體。」（仝上一七頁）

這是辯證法的重要法則，這種方法介紹到中國來，要算陳獨秀是第一人，不過當時沒有盛行罷了。一直到了一九二七年，始風行國內，介紹的書籍有李達譯的現代世界觀，柯柏年譯的辯證法的邏輯，河上肇的馬克斯主義經濟基礎理論和我的辯證法研究……各雜誌，副刊也有許多辯證法的文字，尤以讀書雜誌及世界思潮爲最。

我們知道辯證法不是資本社會的思想方法，對於資本社會思想方法——實驗論理學當然要反對。李季在他辯證法還是實驗主義序裏說：

「實驗主義固然是一種方法，但同時也是一種哲學。如果客氣一點說，我們可和塔爾海瑪一樣，稱之爲一種「商業哲學」，如果不客氣的話，簡直可稱之爲一種「市儈哲學」。……不獨因牠是美國資產階級企業精神——即唯利是視，即效用或效果爲眞理唯一的

標準——的充分表現，取得這個尊號，毫無愧色，而牠對於一切問題的態度無不顯出這種面目。』（九——十頁）

彭述之批評道：

『實驗主義就其全部精神看來，正是美國資產階級精神的反映，此種精神的主要點就是專重「實際的效果」，即「實際的利益」，若要更通俗化起來，就是專注重於$，這就是「眞理」……換言之，實驗主義就是美國資產階級「拜金主義」的抽象化。這是現代資本主義時代的，「法利賽主義」（評胡適之的實驗主義與改良主義——讀書雜誌二卷一期）

這是辯證唯物論者對於實驗主義的批評，同時對於辯證法也起了反攻，第一個就算胡適之先生，他說：

『從前陳獨秀先生曾說實驗主義和辯證法的唯物史觀是近代兩個最重要的思想方法，他希望這兩種方法能合作一條聯合戰線。這個希望是錯誤的。辯證法出於海格爾的哲學，是生物進化論成立以前玄學方法，實驗主義是生物進化論出世以後的科學方法，這兩種

方法所以根本不相容，只是因為中間隔了一層達爾文主義。』（胡適文選三頁）

繼胡適來批評辯證法的，就是張東蓀先生，他在相反相成與純客觀法裏說：

『相反而相成是黑格兒的對勘法，而純客觀法是超出各個坐標系的方法，這二者絕不相倖，所以從相反相成中决不能產生或演出純客觀法。』

但不久張申府先生發表一篇相反相成與純客觀法一文來反駁，這個問題的中心，就是相反相成與純客觀法是否矛盾？能否相合？換言之：就是辯證法是否科學方法，胡適之說是玄學方法，不是科學方法。張東蓀說『從相反相成產不出純客觀法』。換言之，就是說辯證法不是客觀的，科學方法。張申府先生說相反相成與純客觀法是一致的，換言之，就是承認辯證法是客觀的，科學方法。

自這問題發生後，不久又有『辯證法是否眞理。』的發問。有的主張『辯證法不是眞理，理由是：(1)眞理應與眞實分開，辯證法雖是眞實的事實，而非眞理。(2)由辯證法所得的相爭相拼是一歪的現象，不是宇宙客觀現象的正規。有的主張是眞理，理由是：（1）眞理與眞實不分，眞理就是眞實的。（2）宇宙現像是相爭相拼的，辯證法是客觀的眞理。張

葉青先生於前年又發表一篇動的邏輯是可能的嗎？來進攻辯證法，他說：

『總之，我們只有直覺與理智這兩條路。一個是從外面；一個是從內面。如走理智的路，普通的科學方法已綽乎有餘，不必再想重新發明一種動的方法學，而況這種動的方法學（即辯證法）並未見得能對付動的事實。因事實的動是不限於正反合的程式；即使有之而正與反之間，反與合之間其相距至不一律，又安能一律對付之呢？所以由前之說，是不必要有動的方法學；由後之說是這樣的動的方法學未必有多大用處。』（動的邏輯是可能的嗎？新中華一卷，一八期）

不久葉青作一篇動的邏輯是可能的——答張東蓀教授說，

『張東蓀這次向辯證法的進攻，實在沒有堅強的武器，論據是薄弱，經不得批判的。……覺得動的邏輯完全可能。辯證法確實是研究的武器，非常犀利。……『真金不怕火來燒』，理論若正確，誰也把它推不倒。反之，理論的認識和發展，都如黑格爾所說，是矛盾引導向前。因此反對論調之於我們，是有益的。在智識領域也同在生物領域一樣，爭鬥爲進化的因子。』（新中華一卷，二十三期）

這是關於辯證法的辯駁文字，此外有牟宗三的辯證法是眞理麼？儆西的辯證法不是眞理麼？胡荻原的胡適之批評辯證法的批評。既批評實驗論理學，對於形式論理學當然也批評，有李石岑的辯證法與形式邏輯，亦英的形式論理與矛盾論理，鄧雲特的形式邏輯還是辯證法，和我的形式邏輯與辯證法之比較研究。

自郭沫若發表周易的時代背景與精神產生，發現周易的辯證法，接着就有張季同的先秦哲學中的辯證法，秦以後哲學中的辯證法，李石岑的老莊的辯證法，辯證法是可該的麼——關於宴子一件很古的中國故事。還有我的辯證法研究裏頭關於周易，老子，莊子的辯證法研究，都是中國辯證法的探究。此外還有陳豹隱先生的社會科學研究方法論，也是辯證法在中國有數的著作。

（六）

中國近代自從西洋思想方法來到中國，同時影響對於舊思想方法之注意；就研究到先秦諸子的辯學，第一部成功的作品，就算胡適先生的先秦名學史，從這部書演出的哲學史大綱，也有許多關於辯學的研究，如講孔子的正名，墨子三表法，「別墨」及惠施，公孫龍的辯

學，及莊子，荀子的名學。所以梁任公說：

『我最初讀這書，就起一種異感。覺得他講名學的差不多占了一半，我曾和朋友說：若改稱中國名學史，倒更名副其實，後來胡先生和我說，本來是由名學史的底稿改成，那就毫不足怪了。胡先生不認名家爲一學派。說是各家有各家的名學，眞是絕大的眼光；評各家學術，從他的名學上見出他治學的方法。……這一部分事業，雖是章太炎先生引起端緒，却是胡先生纔告成功；……書中講的名學，無處不好，若要我講我微微不滿的地方：第一：說孔子的春秋，以正名爲唯一作用，像是把春秋看窄了些？第二：把墨經從墨子手上剝奪了，全部送給惠施公孫龍，我有點替墨子抱不平。』（評胡適之中國哲學史大綱）

自從胡適之先生的哲學史大綱出版，先秦的思想方法始爲人所注目，不久梁任公的墨子學案，出版，講墨家之論理學，墨經校釋出版，解釋墨家之論理學；還有胡適小取篇新詁和章行嚴，伍非伯……關於辯學的文章。至馮友蘭的中國哲學史出，對於惠施公孫龍，墨辯，……辯者之學，更精密的研究。近人譚戒甫著墨經易解和在文哲季刊發表許多先秦辯者的文字。

不過前人研究先秦辯學的方法，不是用古典的形式論理學，就用資本主義實驗論理學；而不能求出當時學術的眞象。我便大膽的，用新的方法，來研究先秦的辯學的嘗試，寫了一本先秦辯學史，我嘗試的結果是：

『我認爲中國「辯學」不起於孔老，而起於鄧析。因爲孔子的「正名」，老子的「無名」，都不是「辯學」，用唯物史觀的眼光去分析，知道「辯學」不起於封建社會的鄒魯……而起於商業資本社會的鄭國。所以從鄧析說起，可惜鄧析子遺失，學說無從研究。鄧析以後的墨翟，楊朱，……都沒有「辯學」；到惠施，始盛行，成爲當時一般人所注意。不過惠施的著述也不存，所存者，只莊子，天下篇所述的十事。惠施之後，就是公孫龍，公孫龍是趙人，實當時「辯學」之中心，以所象毛公，綦毋子……之屬，都是趙國人。「辯學」到了公孫龍，已成了系統的學說，故烘動一時，「辯者」盈天下，不過「辯者」學說失傳罷了。可說公孫龍集「辯學」之大成。

自公孫龍之後，各家都受「辯學」之影響。而成就最著者，就是墨辯和荀子，墨辯：經上，經下，經說上，經說下，大取，小取，這六篇是後期墨者作品，非墨翟學說。荀

子雖主「正名」，但與孔子「正名」不同；孔子「正名」是倫理的，荀子「正名」是邏學的，恰成了一個辯證的發展。』（先秦辯學史自序）

近人蕭平先生論先秦辯學說：

『中國古代哲學不甚注重靜象，而注重變化，其方法就注重直覺，不像西洋哲學那樣注重知識。周秦諸子中辯者一派的辯說，漢書藝文志列為名家；可是先秦辯者是講「形名」之學，漢書藝文志把「形名」學同「正名」說合在一起，我們要知道，一是講倫理，一是講知識，實不能混為一談。到現在，古代辯家知識的學說多已失傳，即有存在的也殘缺不完，秦以後又沒有專門論列這種學說，實在可惜。近年因為西洋邏輯的影響，中國學者也很有研究先秦辯學的了，這不能不說是一件值得注意的事實。

辯學的起源，遠在什麼時代，現在不可考。鄧析以辯難子產，後來被駟顓所殺；他是以辯說反抗當時執政者的政治主張，可見辯學在當時已經萌芽了。發展到惠施公孫龍的時候，辯學大盛。一種學說的產生與其成功，必定有其產生和成功的客觀環境，新近作有先秦辯學史的郭湛波君在其自序中說……郭君用唯物史觀的眼光來看周秦辯家之說，

觀察自然比較清楚。現在講先秦辯學者總推鄧析爲祖。當時封建諸侯日就沒落，大地主商業資本也日漸興起，而諸侯攻伐豪强兼併又沒有止的時候，鄭國恰好是商業資本流行的社會，在此交替的時代中，於是產生鄧析之辯學。可是鄧析與孔子同時，孔子講「正名」是維持封建制度及家族制度的倫理學，不是形名學；鄧析的「兩可」「無厚」，「形名」，是論知識，爲名學的原始。他的功績正是「先秦辯學史」中所說「不在積極「形名學」之建設，而在封建「正名」之破壞。」……

西洋邏輯多半是自己研究學術的方法，印度因明多半是與人辯論眞理的方法。先秦辯家雖論知識，但沒有邏輯及因明那樣完整的形式。而辯者如惠施，公孫龍，其辯說也往往說到人生上去。……這些的根本原因是古代中國講學注重在變，所以沒有很完密的知識論。』（世界思潮五十五期，關於先秦辯學）

以上是關於中國的思想的方法，再次就是印度的思想方法，——因明，這種方法，到今日止，還沒有什麼發展，成績可述。

（七） 金岳霖

中國近五十年思想方法雖有大的貢獻，但不是古代方法之整理，就是西洋方法之介紹；能容會各種方法系統，別立一新的方法系統，在中國近日恐怕只有金岳霖先生一人了。所以要特別提及。金先生字龍蓀，湖南長沙人，現年四十二歲；民國三年清華學校卒業，官費留學美國，習政治學。先後肄業於哥倫比亞大學柏南文尼亞大學六年，以研究T. H. Greon的政治思想有心得，獲法學碩士博士等學位。卒業後，受華盛頓 Georgeteen University 聘授中文，一年後渡歐，繼續研究政治思想四年，民國十五年歸國，受清華大學聘，教歐洲政治思想史。

T. H. Greon 政治思想家，亦哲學思想家也。金先生因研究格林之政治思想，薰染了格林的哲學思想，遂引起了他研究哲學之興趣，觸發了他創造哲學之天才。於是他便放棄政治學之生涯，開始他的哲學研究之活動。他首先研究各種論理學及各派的認識論。他在這研究的過程中，鍛鍊出一副謹嚴的心靈，琢磨出一套分析的方法，這便是金先生研究哲學的兩種無堅不摧之工具。他對付任何哲學問題都要使用這兩種工具，都要由小處入手。他把哲學問題分析了又分，以至於不可再分，然後由不可再分之處，把握哲學問題之眞相，用以權衡各

派的解說之是非或得失。這種方法，頗富傳染性，凡受過金氏之教者，多以頭腦清晰見稱，而金氏之學派，遂以成立。金先生的著作頗多，論文則有論事實，知覺現象，外在關係，與不相融的邏輯系統等，先後發表於哲學評論及清華學報，專著則有邏輯一書？最近由清華出版科出版。金先生文章謹嚴。得未曾有。凡所論著，皆可擲地作金石聲。

金先生對於認識論和論理學，皆有驚人的貢獻，專精深奧，媲美穆亞（G.E.moore）。茲引其所著外在關係與不相融的邏輯系統二文之要點於下，用示金先生的認識論與論理學之梗概，其餘，則從略。

（一）認識論　金先生在外在關係文中說：

『知識中的關係問題經過以上的討論或者容易對付一點。最初要說明的就是知識是一種極複雜的關係事實，內中所包含的關係不止一種；我們對於現象有許多關係，現象對於外物也有許多關係；但是我們可以把一種複雜關係事實簡單的名之曰『知』，另外一種複雜關係事實簡單的名之曰『外物』，這兩種關係事實的關係是我們所要論的知識關係。

……我們要知道如果『所有的關係都是（乙）種關係（內存關係）』，知識關係當然是

（乙）種關係，因爲根本他就沒有是另外一種關係可能。b,本文的討論一方面在打倒『所有的關係都是『內存關係』這命題，再一方面是要承認『有外在關係』這個命題。這樣一來（甲）（乙）兩種命題都有。……c,所以要『假設』知識關係是（甲）種關係的理由就是我們不能證明它是（甲）種關係。而我們不能證明的理由極簡單。我們所知的事物都是知識關係中的事物而不是知識關係外的事物；我們與事物既逃不了知識的範圍，我們當然不能把在範圍外的事物與在那範圍內的事物作我們的比較研究。如果我們作這種比較的研究時，所比較者當然已在知識範圍之中。結果是我們不能證明知識關係是（甲）種關係。d,知識外的外物既不能與知識內的現象相比較，我們當然也不能證明知識關係是（乙）種關係。C根本假設之成立與否理論上背景關係小而與事實上的結果關係大。……我們不討論哲學的時候，我們實實在相信我們能够知道外物，實實在在相信科學；雖然你們不知道宇宙的全體，而我們實實在在相信我們知道宇宙的部分。……如果我們假設知識中的關係是（乙）種關係，我們就不能說我們知道任何事物。既不能知道任何事物，我們怎樣可以說我們知道知識關係是（乙）種關係呢？D我們要引用到知識

問題的就是『$ARB \triangle A^{cp}, A^{cp} \therefore A^{cp} = A$』。如果A所代表的是『外物』，B所代表的是『知』，ARB就代表知識關係事實而 A^{cp} 就代表『被知者』。如果所謂外物者是我桌子上的『這本書』，在我知識中的『這本書』與在我知識外的『這本書』當然關係不同；因一在我們的知識之中一在我的知識之外。但是 $A^{cp} \therefore A^{cp} = A$，那就是說『這本書』雖被我知道，而不因爲它被我知道就與未被我知道的『這本書』性質不同。總而言之，『這本書』雖有被知與未被知的關係不同而沒有性質上的分別。那就是說我們能够知道外物。』（哲學評論，二卷，三期）

以上所述，是金先生的知識論。

（二）論理學：金先生在不相融邏輯系統一文中云：

邏輯系統，邏輯可以說是『type』或者暫名之爲『義』；對於邏輯，邏輯系統可以說是『token』或者暫名之曰『詞』。……從『義』方面着想，積極的說，邏輯就是『必然』，消極的說，它是取消矛盾。它是兩方面的。一方面它是『對』的標準，另一方面，它也是『不對』的標準。……表示『必然』就要『詞』，換句話說，就要系統。表示『必

然』之系統爲邏輯系統。……一邏輯系統可以從兩方面着想，一方面是它所表示的『義』另一方面是它表示此『義』的『詞』。前者是『必然』，後者是表示『必然』的工具。……但我們要記淸楚，我們所利用以爲一系統之原子(System elements)的『命題』，『類』，『關係』，等等不是邏輯系統的『義』，不是邏輯系統所要表示的對象，而是表示那對象的工具。……邏輯系統與其它的系統不同。歐克里幾何可以說是研究『點』，『線』，『平面』……等等之學，而它們又爲幾何系統中的原子；……邏輯系統則不然，它雖然以命題，類或關係爲它的原子，而它不是研究命題，類或關係的學問。這些東西是系統的工具，不是系統的對象；是系統的『詞』，不是系統的『義』。（淸華學報單行本，不相融的邏輯系統三——五頁）

又說：

『不同的邏輯系統是不同的系統，不是不同的邏輯，是不同的『詞』，不是不同的『義』，是不同的工具，不是不同的對象。……總而言之，不相融的邏輯系統不必就是不相容的邏輯系統。』（同上六——十一頁）

關於『邏輯與邏輯系統』結論道：

『結果是「有不同的邏輯系統的可能」這一命題無論何時均可以成立。但『不同』雖能作『不相融』解，不能作『不相容』解。有『不相融的邏輯系統』可以成立，有時或竟是眞的，但它不等於『有不相容的邏輯系統。』『有不相融的邏輯系統』這一命題如果是眞的，事實上就有不相融的邏輯系統。事實上雖有不相融的邏輯系統，理論上沒有不相容的邏輯系統，那就是說，沒有不相容的邏輯。事實上雖有不同的邏輯系統，理論上沒有不同的邏輯。』（同上一六——一七頁）

所謂『系統』，『不是普遍的系統問題，也不是尋常在事實上所稱爲系統的系統，而是演譯的系統』。其特點：a,『出發點可以武斷』。b.『思想爲自生的思想』。c.『各部分互相關聯。』其劃分界說的工具是：（a）『保留的工具』（b）淘汰的工具。（c）推行的工具。他說這三種工具由分析而來：

『事實上它們好像耕田的犂一樣，犂一動，土就分，界限也就隨之而出。但說到系統的界說，我們不能不說分析的話。邏輯系統的特別情形是由這樣的分析才能比較地弄清楚

。……邏輯系統可以說是沒有特殊的原子，它的獨有情形不在原子而在它的系統所要保留的「東西。」」（邏輯關於邏輯系統之種種八頁）

以上所述，是金先生對於邏輯的貢獻。

總之：金先生是一個『新實在論』者。在知識論方面，他主張知識是一種外在關係，在邏輯方面，他主張理論上沒有不同的邏輯。獨惜金先生的思想過於周密，理論過於深邃，而文字又過於謹嚴；不善於運用符號的人，不能了解其學說思想，善於運用符號的人既不多，故了解金先生的學說思想之人甚寥寥；然金先生之學說自成其體系，非傳襲他人之學說者可比，就此點論，金先生之獨步一時也固宜。

總之：五十年來中國思想方法大有進步，因之影響於五十年中國思想也甚大，一是介紹西洋形式論理學，代表封建社會的思想方法；一是介紹美國的實驗論理學，代表資本社會的思想方法；一是介紹新近的矛盾論理學——辨証法，代表社會主義的思想方法；此外就算對於先秦辯學的整理——中國古代論理學，思想方法。

五十年來中國舊思想之整理與批評

(一)

中國近五十年來因社會的劇變，影響到思想的劇變；西洋思想的介紹，與中國固有的思想不得不衝突；由衝突而比較，由比較而思想的價值始明。對於舊思想之『重新估價』，就是整理的工作。

時代一日萬變，中國農村封建社會日就殁落，新社會如旭日東升；舊的思想當然不能適合新的社會，環境；因爲不適合，不能不懷疑；因爲現代生活不需要，反成了新生活的障礙物，不得不批評牠，破壞牠；這就是五十年整理，批評舊思想的原因。

籠罩中國二千多年的思想，學說，可以拿孔子爲代表；雖戰國諸子，西漢『黃老』，晉之『老莊』，唐之佛禪，宋明之理學；思想之深，影響之大，遠不及孔子。故中國過去思想之代表，就是孔子。自西洋勢力侵入中國以後，自然自足的農村社會日就崩潰，而孔子之學

說思想也隨之起了根本的動搖；到了民國八年——所謂新文化運動時代，對這籠罩二千餘年的孔子思想學說，公然施以批評，攻擊。攻擊最力的就算陳獨秀等所編的新青年，影響最大的就算陳獨秀，胡適，李守常，吳又陵等。陳先生發表孔子之道與現代生活，駁康有爲致總統總理書，憲法與孔教，再論孔教問題；吳又陵先生發表吃人與禮教，禮論，說孝，儒家主張階級制度之害，家族制度爲專制主義之根據論；李先生發表由經濟上解釋中國近代思想變遷之原因，胡先生有吳虞文錄序，這都是批評舊思想——孔子思想學說最力影響最深的文字。

中國思想經過了這次大革命，孔子思想受了這樣深痛的打擊；起了根本動搖；而孔子思想的外衣——一切庇護孔子思想學說僞史僞書也隨之起了動搖。這就是近年疑古思想產生的原因。疑古派的思想可以錢玄同，顧頡剛二氏爲代表，也以二氏成績爲大。錢氏疑古的文字，有論今古文經學及辨僞叢書書，論編纂經部辨僞文字書，論詩經眞相書，論詩說及羣經辨僞書，論說文及壁中古文經書……錢氏到民國十四年把錢姓改爲「疑古」，可見他思想的堅決了。顧氏疑古的文字有論僞史及辨僞叢刊書，論辨僞工作書，論孔子刪述六經說及戰國

著作僞書書，論詩經歌詞轉變書，論今文尚書著作時代，我的研究古史的計畫……這些文章都收編在古史辨裏，古史辨到今日止，已出了五册。第六册，現在編印中，上編關於諸子之考證，多關於名家，下編「老子時代」之考證；第四，第六册爲羅根澤先生編集，羅先生字雨亭，河北深縣人，清華研究院國學門畢業，曾任清華燕京大學講師，現任師範大學教授，著有管子探源，孟子傳論，樂府文學史，中國文學批評史等書。與顧先生不同之處，即顧先生在辨僞，而羅先生考年代，一是破壞，一是建設，一是「反」，一是「合」。

中國思想經了這次暴風雨——反孔與疑古，摧折；已成了「焦頭爛額」，身無完膚了。不過籠罩二千多年農村封建的孔子思想雖沒落，而埋沒二千多年反孔的思想學說——戰國諸子之學，乃應時而起。於是拿西洋思想的利器，工具，來「重新估價」，——整理。整理成績最佳，影響最大的就算胡適，梁啓超，馮友蘭……。胡適之先生關於整理中國思想的著作，有中國哲學史大綱上卷，墨子小取篇新詁，先秦名學史，淮南王書，中國中古思想史提要，戴東原的哲學，神會和尚遺集，胡適論學近著，……這是胡先生用科學方法——實驗主義，整理的成績。繼胡先生而起的就算梁任公先生了。梁先生舊學甚深，受了胡先生的影響，

奮起來整理中國的思想；著有先秦政治思想史，墨子學案，墨經校釋，清代學術概論，中國近三百年學術史，中國歷史研究法……不過梁先生沒有受過科學的洗禮，仍是從中國舊思想產出的人物，怎能整理舊思想？故努力雖大，成績雖有，而都沒有什麼精彩。再其次就算馮友蘭先生了，馮先生是北大的學生，研究哲學，後留學美國，也是研究哲學，國學根底甚深，同時對西洋哲學也有切深的研究；這整理舊思想的工作，到了馮先生手裏，自然易於成功。馮先生著有中國哲學史（神州）人生與理想之比較研究（英文）人生哲學（商務）英譯莊子（商務），中國哲學小史，中國哲學史（上下二卷）（商務）

到了現在又有用唯物史觀的方法，和社會史的眼光來研究中國的思想，那就算郭沫若中國古代社會研究，陶希聖的中國政治思想史了。

（二）

胡適之先生在吳虞文錄序裏說：『吳先生（又陵）和我的朋友陳獨秀是近年攻擊孔教最有力的兩位健將。』關於陳先生反對孔子思想的理論，已在叙述陳先生的思想時說過。現在

單說吳又陵先生對於中國舊思想——孔子思想，的攻擊。吳虞，字又陵，四川華陽人，曾任北京大學敎授，著有吳虞文錄，荀子文，……吳先生是反對孔子學說思想最力的人，孔子思想的基礎，就是『禮』，所以首先要推翻這數千年根深蒂固『禮』的觀念，他在吃人與禮敎裡說：

『我讀新靑年裏魯迅君的狂人日記，不覺得發了許多感想。我們中國人，最妙是一面會吃人，一面又能够講禮敎。吃人與禮敎，本來是極相矛盾的事，然而他們在當時歷史上，却認爲並行不悖的，這眞正是奇怪了！狂人日記內記：『我翻開歷史一查，這歷史每葉上都寫着『仁義道德』幾個字。我仔細看了半夜，纔從字縫裏看出字來，滿本都寫着兩個字，是「吃人」』我覺得他這日記，把吃人的內容和仁義道德的表面看得淸淸楚楚，那些戴着禮敎假面具吃人的滑頭伎倆，都被他把黑幕揭破了。……孔二先生的禮敎講到極點，就非殺人吃人不成功，眞是慘酷極了！一部歷史裡面講道德說仁義的人，時機一到，他就直接間接的都會吃起人肉來了。就是現在的人，或者也有沒做過吃人的事；但他們想吃人，想咬你幾口出氣的心，總未必打掃得乾乾淨淨！』（吳虞文錄卷上，六

三——七一頁）

這是吳先生反對『禮教』的理論，他又舉了歷史許多禮教吃人的事實，像齊桓公一面尊周室，合諸侯，講禮；却一面姑姊妹不嫁者七人，令易牙蒸子而食，吃人。像漢高帝一面哭義帝，斬丁公，維護綱常名教，講禮；却一面誅彭越『醢之，盛其醢，徧賜諸侯』，吃人。像張巡盡忠守睢陽，講禮；却『易子而食，析骸而爨』殺妾以饗軍士，吃人。既然反對孔子的禮教，當然也反對孔子『孝』的思想，他說：

『孝之意義，既出於報恩，於是由「養兒防老，積穀防飢」的理由，必自孝而推及於養。推到極點，於是不但做出活埋其子，大悖人道的事，又有自割其身，以奉父母爲孝的。……由今日看來，眞是糊塗荒謬極了。……講到父子的關係，我也不敢像孔融說「父之於子，當有何親？論其本意，實爲情欲發耳。子之於母，亦復奚爲？譬如寄物瓶中，出則離矣。」的話，却也不認儒家所主張種種的孝道。』（吳虞文錄卷上，一九——二三頁）

這是他對於『孝』的反對，又反對家族制度，和儒家階級制度；總之，要反對孔子的思想學

說，他在給陳獨秀信裏說：

『不佞常謂孔子自是當時之偉人，然欲堅執其學以籠罩天下後世，阻礙文化之發展，以揚專制之餘焰，則不得不攻之者，勢也。梁任公曰：『吾愛孔子，吾尤愛眞理。』區區之意，亦猶是耳，豈好辯哉？』（吳虞文錄一三頁）

這是吳先生反對孔子思想學說的原因；在歷史反對孔子學說，除戰國諸子外，只有王充，和李卓吾二人，尤以李卓吾爲最，所以吳先生要表彰他，作了一篇明李卓吾別傳；他引李卓吾的話說：

『二千年以來無議論，非無議論也，以孔夫子之議論爲議論，此其所以無議論也。二千年以來無是非；非無是非也，以孔夫子之是非爲是非，此其所以無是非也。』（同上一〇頁）

反對是何等的激烈，無怪乎胡適之先生稱他（吳又陵）爲『打孔家店的老英雄』！

（三）

中國思想經了這次大的革命，孔子思想學說起了根本動搖；思想的偶像既經破壞，思想的廟宇也因之崩潰，經傳的尊嚴，古史的威信；一一的都揭去了假的面具，失掉了固有的威嚴；這就是疑古思想產生的原因，第一個原因就是思想的革命；顧頡剛氏說：

『要是不遇見孟眞和適之先生，不逢到新青年的思想革命的鼓吹，我的胸中積着的許多打破傳統學說的見解也不敢大膽宣布。』(古史辨自序八〇頁)

他又說：

『這個討論何嘗是我的力量呢，原是在現在的時勢中所應有的產物。』(古史辨自序七九頁)

這是疑古思想產生的主要原因，因思想的革命，新的思想日益蓬勃，舊思想日益崩潰；孔子思想學說起了根本動搖，而附屬於孔子思想學說的經傳，古史，也隨之起了搖動。第二個原因，就是受了今文家的影響，今文家以爲古文經是漢劉歆所僞作，與孔子無關，到了康有爲作新學僞經考，孔子改制考，古經的眞像畢露，經傳的威信掃地，種下了疑古思潮的種子，顧氏說：

『清末的古文家依然照了舊日途徑而進行；今文家便因時勢的激盪而獨標新義，提出了孔子託古改制的問題做自己的託古改制的護符。……長素先生受了西洋歷史家考定的上古史的影響，知道中國古史的不可信，就揭出了戰國諸子和新代經師的作僞的原因，使人讀了不但不信任古史，而且要看出僞史的背景，就從僞史上去研究，實在比較以前的辨僞者深進了一層。』（古史辨自序七七——七八頁）

顧氏又說：

『我的推翻古史的動機固是受了孔子改制考的明白指出上古茫昧無稽的啓發，到這時而更傾心于長素先生的卓識，但我對於今文家的態度總不能佩服。我覺得他們拿辨僞做手段，把改制做目的，是爲運用政策而非硏究學問。他們的政策，是：第一步先推翻了上古，然後第二步說孔子託古作六經以改制，更進而爲第三步把自己的改制引援孔子爲先例。……因爲他們把政策與學問混而爲一，所以在學問上也就肯輕易地屈抑自己的理性於怪妄之說的下面。』（古史辨自序四三頁）

錢玄同先生說：

『我對于『經』，從一九〇九至一九一七，頗宗今文家言。我專宗今文，是從看了新學僞經考和史記探源而起；這兩部書，我都是在一九一一才看到的。一九〇九細繹劉申受與龔定庵二人之書，始『背師』而宗今文家言，但那時惟對於春秋一經排斥左氏而已，此外如書之馬，詩之毛，雖皆古文，却不在排斥之列，而魯恭王得壁經一事，並不疑其爲子虛烏有，故那時雖宗今文，尚未絕對排斥古文。自一九一一讀了康崔二氏之書，乃始專宗今文。康氏之僞經考，本因變法而作；崔師則是一個純粹守家法之經學老儒，篤信今文過于天帝。他們一個是利用孔子，一個是抱殘守缺，他們辨僞的動機和咱們是絕對不同的。但他們考證底結果，我却認爲精當者居多，此意至今未變。』（古史辨三〇頁。）可見疑古思潮是受了今文家的影響，不過今文家疑古是手段，改制是目的；不是爲學問而學問的態度，這是今文家與疑古派不同的一點，也是疑古派反對今文家的一點。以上所述思想革命和今文家的思想是疑古思潮產生的原因；疑古的工作在辨僞，他辨僞的方法，却是近代的科學方法，顧氏說：

『適之先生帶了西洋的史學方法回來，把傳說中的古代制度和小說中的故事舉了幾個演

變的例，使人讀了不但要去辨僞，要去研究僞史的背景，而且要去尋出它的漸漸演變的綫索，就從演變的線索上去研究，這比了長素先生的方法又深進了一層了。』（古史辨自序七八頁）

他又說：

『聽了適之先生的課，知道研究歷史的方法在於尋求一件事情的前後左右的關係，不把它看作突然出現的。老實說，我的腦筋中印象最深的科學方法不過如此而已，我先把世界上的事物看成許多散亂的材料，再用了這些零碎的科學方法實施於各種散亂的材料上，就歡喜分析，分類，比較，試驗，尋求因果，更敢於作歸納，立假設，搜集證成假設的證據而發表新主張。』（古史辨，自序九五頁。）

這是疑古派『辨僞』用的方法，——科學方法，也就是實驗的方法，

疑古的工作，在辨僞；辨僞貢獻最大，影響最深，就在辨僞經。因爲籠罩二千多年的是孔子的思想學說，孔子學說的護符，就是六經。孔子學說思想雖經了一次革命，而六經的眞像不明，則孔子思想學說仍是根深蒂固；六經經過了今文學家的批判，知道「六經不是周公

舊典，而『是孔子託古改制的作品。』但疑古派以爲六經固不是『周公的舊典，』也不是『孔子託古改制的作品』；那麼，六經的眞像究竟怎樣？六經與孔子的關係究竟如何？錢玄同先生說：

『我很喜歡研究所謂『經』也者，但我是很『惑經』的。我在十二年前看了康有爲底僞經考和崔觶甫師底史記探源，知道所謂『古文經』是劉歆這班人僞造的。後來看了康有爲底孔子改制考，知道經中所記的事實，十有八九是儒家底『託古，』沒有信史的價值。近來看葉適底學習記言，萬斯同底羣書疑辨，姚際恒底詩經通論和禮記通論，崔述底考信錄等書，和其他書籍中關於『惑經』底種種議論，乃恍然大悟：知道『六經』固非姬旦底政典，亦非孔丘底『託古』的著作；『六經』底大部分固無信史底價值，亦無哲理和政論底價值。我現在以爲——

（1）孔丘無刪述或制作『六經』之事。

（2）詩，書，禮，易，春秋，本是各不相干的五部書。（『樂經』本無此書）

（3）把各不相干的五部書配成一部而名爲『六經』的緣故，我以爲是這樣的：因爲論

語有『子所雅言，詩，書，執禮』和『興于詩，立于禮，成于樂』兩節，於是生出『孔子以詩，書，禮，樂教』「史記孔子世家」之說，又因此而造出『樂正崇四術，立四教，順先王詩，書，禮，樂以造士，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書』（禮記，王制）之說。這一來，便把詩經，尚書，儀禮三部書配在一起了。因爲『樂之原在詩三百篇之中，樂之用在禮十七篇之中』（邵懿辰禮經通論說）故實雖三部，名則四部。又因爲孟軻有『孟子作春秋』之說，於是又把春秋配上。惟何以配入易經，我現在還沒有明白。……

（4）『六經』底配成，當在戰國之末。……

（5）自從『六經』之名成立，於是荀子儒效篇，商君農戰篇，……每一道及，總是六書並舉，而且還要瞎扯了什麼『五常』『五行』等等話頭來比附了！……』（古史辨六九——，七〇頁）

這是錢氏對『六經』的見解，說『六經』不只與周公無關，就是與孔子也無涉。那麼，六經究竟是些什麼性質的書呢？他說：

『「詩」是一部最古的總集。其中小部分是西周底詩，大部分是東周（孔丘以前）底詩。

什麼人輯集的，當然無可考徵了。至於輯集的時代，我却以爲在孔丘以前；「詩三百，」「誦詩三百，」則他所見的已是編成的本子了。……

書，似乎是「三代」時侯底「文件類編」或「檔案彙存，」應該認它爲歷史。但我頗疑心它並沒有成書，凡春秋或戰國時人所引夏志，周書等等，和現在所謂逸周書者，都是這一類的東西，所以無論今文家說是二十八篇，古文家說是一百篇，都不足信；既無成書，便無所謂完全或殘缺。……還有一層，尙書即無僞篇，也只是粉飾作僞的官樣文章，采作史料必須愼之又愼。前代學者不信任它的，只有一個劉知幾，以崔述的勇於疑古，而對於它則深信不疑，……

禮　儀禮是戰國時代胡亂鈔成的僞書，這是毛奇齡，顧棟高，袁枚，崔述諸人已經證明的了。周禮是劉歆僞造的。兩戴記中，十分之九都是漢儒所作的。

樂　樂本無經，……

易　我以爲原始的易卦，是生殖器崇拜時代底東西，「乾」「坤」二卦即是兩性底生殖器底記號。初演爲八，再演爲六十四，大家拿它來做卜筮之用；於是有人做上許多卦辭

，爻辭，這正和現在底「籤詩」一般；……孔丘以後的儒者借它來發揮他們底哲理，有做彖傳的，有做象傳的……配成了所謂「十翼」。

春秋　王安石說它是「斷爛朝報」，梁啓超說它像「流水賬簿」，都是極確當的批語。孟軻因爲要借重孔丘，於是造出「詩亡然後春秋作，」「孔子成春秋而亂臣賊子懼」的話，就這部斷爛朝報，硬說它有「義」，硬說它是「天子之事」。一變而爲公羊傳，再變而爲董仲舒之春秋繁露，三變而爲何休之公羊解詁，於是「非常異義可怪之論」愈加愈多了。……後來忽然跑出一個文理不通的穀梁氏（？）來學舌，……至於左傳，本是戰國時代一個文學家編的一部「國別史，」即是國語，其書與春秋絕無關係；到了劉歆，將它改編，加上什麼「五十凡」這類鬼話，算做春秋底傳，而將用不着的部分仍留作國語。[註]』（古史辨，七六——七八頁）

這是錢氏對於六經的主張，現在再看顧氏的見解，他說：

『我以爲孔子只與詩經有關係，但也只勸人學詩，並沒有自已删詩。至于易，書，禮，春秋，可以說是與他沒有關係，即使說有關係，也在「用」上，不在「作」上，例如看

報不即爲主筆，聽戲不即爲伶人。』（古史辨五六頁）

以上是錢顧二氏對於六經的辨僞，這眞是中國思想一個大的改革。把孔子與六經的關係割斷，孔子思想學說固然失掉庇護之神，而六經也成了失掉靈魂殭屍；這種工作——辨僞書，以辨僞經成績最佳，辨僞史，僞子，的成績，遠不如；這個主要的原因，就是這疑古的思潮，原由反孔思想而產生；而諸子的思想學說，在二千年孔子思想壓迫之下，已駁得體無完膚，疑無可疑了。再說孔子學說思想自漢定爲一尊，那有人敢反對，懷疑；在這個情況之下，作僞當然要多，而且甚多。作僞積了二千多年，今一旦揭穿，再加用新的利器，——科學方法，成績當然易見。

疑古派辨僞的工作，成績最佳，影響最大，就是辨僞經，其次就是辨僞史，經既不足憑，而經中的史事，當然也不足憑；以前認爲可靠的古史，現在纔知道是後人僞造的，顧氏辨僞史的方法說：

『我很想做一篇層累地造成的中國古史，把傳說中的古史的經歷詳細一說，這有三個意思。第一，可以說明「時代愈後，傳說的古史期愈長」如這封信裏說的，周代人心目中

最古的人是禹，到孔子時有堯舜，到戰國時有黃帝神農，到秦有三皇，到漢以後有盤古等。第二，可以說明「時代愈後，傳說中的中心人物愈放愈大」如舜，在孔子時只是一個「無爲而治」的聖君，到堯典就成了一個「家齊而後國治」的聖人，到孟子時就成了一個孝子的模範了。第三，我們在這上，即不能知道某一件事的眞確的狀況，但可以知道某一件事在傳說中的最早的狀況。』（古史辨六〇頁）

這是顧氏辨僞史的方法，『時代愈後，傳說的古史期愈長』，『時代愈後，傳說中的中心人物愈放愈大』；他用這種方法，來研究中國古代史，不只什麼盤古，三皇，伏羲，神農，黃帝是無有其人，就是堯舜禹也都是後人僞造；他敍述這古史的來歷說：

『從戰國到西漢，僞史充分的創造，在堯舜之前更加上了多少古皇帝。於是春秋初年號爲最古的禹，到這時眞是近之又近了。自從秦靈公於吳陽作上時，祭黃帝，經過了方士的鼓吹，於是黃帝立在堯舜之前了。自從許行一輩人抬出了神農，於是神農又立在黃帝之前了。自從易繫辭抬出了庖犧氏又立在神農之前了。自從李斯一輩人說「有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴，」於是天皇，地皇，泰皇更立在庖犧氏之前了。……自後漢

代交通了苗族，把苗族的始祖傳了過來，於是盤古成了開天闢地的人，更在天皇之前了。時代越後，知道的古史越前；文籍越無徵，知道的古史越多。汲黯說，「譬如積薪，後來居上，」這是造史很好的比喻。」（古史辨，六五頁）

中國古史，經過這次的辨僞，把四千多年的歷史，只餘了二千多年；古代燦爛的古史，都成了虛構，僞書的結晶品。使中國思想上，史學上起了大的變革，這是疑古派辨僞史的貢獻。

疑古思潮這樣的劇烈，當然要有人反對，最先反對者要算劉掞藜，胡堇人二氏，不過反對都不得要點，沒有什麼効力，至近人梁園東發表古史辨的史學方法商榷，向顧氏辨僞史的方法，加以批判，他說：

『司馬遷整理古史的方法，是以「雅馴」做標準，其言雅者始著錄，否則不取，這種方法以現在看，無論誰都可知道不是研究歷史的方法……崔述「考信」的根據。不要細講，人都明白他完全是根據漢學家所認定可靠可信非出於僞造的「古經」……司馬遷崔述整理上古史，沒有方法判別眞史僞史，纔不得不「請敎古人」。司馬遷請的是「薦紳先生，」「儒者所傳」，崔東壁請的是「眞古經」，顧先生呢？仍然也是請的「古人」，

不過比司馬遷多分別了一個「眞古人」「僞古人」，比崔東壁多擴大了一點，不一定是「眞古經」是所有的「眞古書」罷了！……判定「古史」的眞僞，祇是依賴古書的眞僞，這就算是「史學方法」麼？……顧先生整理古史也和司馬遷崔東壁一樣，「沒方法」！……」（東方雜誌二七卷，二四號）

這是梁園東對顧氏辨僞史的批評。除此之外，顧錢二氏，刊行辨僞叢刊，刊行者有宋高似孫的子略，明胡應麟的四部正譌，清姚際恒的古今僞書考，……表彰疑古的學說，如唐之劉知幾，宋之葉適，明之宋濂，胡應麟，清之胡渭，姚際恒，崔述，……尤以崔述爲甚，崔述（1740—1816）字武承，號東壁，河北大名人，清乾隆二十七年舉人，曾官福建羅源知縣。後求歸，一意於著述，著有崔東壁遺書，最要者爲考信錄三十二卷，開中國史學之新紀元，疑古思潮之先河。

（五）

中國思想經了這次革命——反孔與疑古，不只籠罩二千餘年孔子學說思想推翻，而數千年相傳的典籍——六經，也失掉了權威；於是埋沒二千多年的諸子學說思想，因封建社會的

崩潰，孔子學說的失敗，而抬起頭來；加之西洋學說思想的介紹，比較；新的治學方法輸入，這就是整理舊思想的淵源。用科學的方法，整理中國舊思想，成績最佳，影響最大，就是胡適之先生。關於整理舊思想的著作有中國哲學史大綱，先秦名學史，墨子小取篇新詁，淮南王書，中國中古思想史提要，戴東原的哲學；尤以哲學史大綱影響爲大，現在先說他的哲學史大綱，蔡元培先生在中國古代哲學史大綱序裏說：

『我們今日要編中國古代哲學史，有兩層難處。第一是材料問題……第二是形式問題……適之先生生於世傳「漢學」的績溪胡氏，稟有「漢學」的遺傳性；雖自幼進新式的學校，還能自修「漢學」，至今不輟；又在美國留學的時候兼治文學哲學，於西洋哲學史是很有心得的。所以編中國古代哲學史的難處，一到先生手裏。就比較的容易多了。……其中幾處的特長：第一是證明的方法。我們對於一個哲學家，若是不能考實他生存的時代，便不能知道他思想的來原；若不能辨別他遺著的眞僞，便不能揭出他實在的主義；若不能知道他所用辯證的方法，便不能發見他有無矛盾的議論。適之先生這大綱中此三部分的研究，差不多占了全書三分之一，不但可以表示個人的苦心，並且爲後來的學者

開無數法門。第二是扼要的手段。……適之先生認定所講的是中國古代哲學家的思想發達史，不是中國民族的哲學思想發達史，所以截斷衆流，從老子孔子講起。這是何等手段！第三是平等的眼光。……適之先生此編，對於老子以後的諸子，各有各的長處，各有各的短處，都還他一個本來面目，是很平等的。第四是系統的研究。…不但孔墨兩家有師承可考的，一一顯出變遷的痕迹。便是從老子到韓非，古人畫分做道家和儒墨名法等家的，一經排比時代。比較論旨。都有遞次演進的脈絡可以表示。……』

胡適之先生自己對哲學史批評道：

『西瀅先生批評我的作品，單取我的文存，不取我的哲學史。西瀅究竟是一個文人；以文章論，文存自然造勝哲學史。但我自信，中國治哲學史，我是開山的人，這件事要算是中國一件大幸事。這一部書的功用能使中國哲學史變色。以後無論國內國外研究這一門學問的人都躲不了這一部書的影響。凡不能用這種方法和態度的，我可以斷言，休想站得住。』（胡適文存三集，二一二頁）

這是蔡胡對哲學史大綱的批評，這是用新的方法整理舊思想第一部作品。胡先生整理舊思想

的貢獻，第一是脫掉封建時代的觀點，著諸子不出於王官論，說「諸子之學皆春秋戰國之時勢世變所產生」，打破自劉歆以後諸子出於王官之說；第二是古代思想方法之整理，中國歷來學者思想家，只重人事之學，而不重思想的方法；不只漢唐，宋明的學者是這樣，就是儒家的孔孟，道家的老莊，也是這樣；殊不知思想方法是思想的基礎，思想沒有方法都不能站得住；胡先生整理先秦的思想，特重思想方法，使湮沒二千餘年絕學——辯學，復明於今日，像墨家，惠施，公孫龍的辯學，都表彰無遺。第三是墨家的學說：中國先秦的學說派別雖多，然大別不出儒墨道三家的思想，而墨家自秦以後即湮沒無聞，胡先生整理舊思想成績最佳，就算墨家了。使二千多年絕亡的墨學，到今日又與儒道二家並肩，這都是胡先生的成績。

自從胡先生的哲學史出版以後，中國舊思想異象畢露，眉目爲之一新，觀念爲之以變，影響所及，而『整理國故』的聲浪漸高。首先批評這書的就是梁任公的『評胡適之中國哲學史大綱』不過梁先生沒有思想方法，立腳點，故所評雖有見到處，而終不得要領。至今人李季著胡適中國哲學史大綱批判，葉青著胡適批判，用新的方法，眼光來批評哲學史，不過二

氏方法眼光，雖新，但對於古籍缺少訓練，所說不免有「囫圇吞棗」。仍不能推翻哲學史在思想界的權威，惜胡先生舊思想的整理只有先秦，中古哲學史至今尚未完成。

繼胡先生而起的，就是梁任公先生；梁先生本深於中國舊思想，受了胡先生哲學史的影響，自民八遊歐回來，又專心從事著述，來整理所謂『國故』，著有中國歷史研究法，先秦政治思想史，墨子學案，墨經校釋，清代學術概論，中國近三百年學術史，……不過梁先生沒有中心一貫的思想，新的思想方法，故著述雖富，成績遠不如胡氏。梁氏長於墨學，然所貢獻，仍不出胡氏範圍；再說他先秦政治思想史，梁氏評胡氏哲學史說：『這部書講墨子荀子最好，講孔子莊子最不好。總說一句：凡關於知識論方面，到處發見石破天驚的偉論，凡關於宇宙觀人生觀方面，什有九很淺薄或謬誤。』（學術講演一集二三頁）他因為胡氏講先秦的人生哲學不好，所以做一部先秦政治思想史，可見梁先生沒有方法，看不清當時的背景，故所講又遠不如胡氏。不過梁氏總算肯努力的人，我以為他最大的貢獻，要算他有清一代的思想學術的整理，非他人所可比及。

自梁氏繼胡氏整理所謂『國故』以後，『國故』大有復興的氣象；欲整理舊思想反引

起舊思想復活；於是反對者日衆，如鄭振鐸的且慢談所謂『國學』，何炳松的論所謂『國學』（小說月報二〇卷二號）而反對最烈者，要算吳稚暉先生，說『國故的臭東西，他本同小老婆吸鴉片相依爲命』，說『孔孟老墨便是春秋戰國亂世的產物。非再把他丟在毛厠裏三十年，』說胡氏整理的效果，不够梁漱溟梁啓超二氏的消滅。就是整理成績卓著的胡先生也有點覺悟，說他整理『國學』的目的：

『我披肝瀝膽地奉告人們：只爲了我十分相信「爛紙堆」裡有無數無數的老鬼，能吃人，能迷人，害人的厲害勝過柏斯德（Pasteur）發見的種種病菌。只爲了我自己自信，雖然不能殺菌，却頗能「捉妖」「打鬼」』。（胡適文存三集二三頁整理國故與打鬼）

所以他勸一班少年不要向着故紙堆——死路亂鑽。要向那科學試驗室——活路去努力。

整理舊思想，除胡梁二氏外，就算馮芝生先生了，馮先生深於國學，精於西洋哲學，來整理中國思想自屬易事。馮先生的貢獻，第一是就思想本身來研究，各部都有，非如胡氏之偏重方法，梁氏之『隔靴抓癢』。第二是中國思想與西洋思想來比較研究，以明中國思想在世界思想史上之價值與地位。如人生哲學，人生與理想之比較研究二書，就是從此處入手。

第二就是馮先生對道家思想的整理，他最大的貢獻，就是這一點；中國思想派別雖多，要不出戰國諸子的範圍，戰國思想不外儒墨道三家思想，儒家思想自漢以後籠罩中國思想二千多年；墨家思想學說經胡梁二氏的表彰而大顯於世。道家思想雖在中國影響甚大，但這筆賬，總沒有人算過。馮先生清算的結果說：道家的思想不起老子，而起於孔子時代一般隱者之徒，像論語記的晨門，荷蕢，荷篠丈人，長沮，桀溺，楚狂接輿等，還有孟子時代大名鼎鼎的楊朱。可見道家思想到孟子時代聲勢已經很大，孟子說『天下之言不歸楊則歸墨。』『楊墨之言盈天下；』楊朱不過是當時代表而已。怎麼知道呢？我們由孟子批評楊朱與孔子批評隱者之徒就可以明白，孟子批評楊朱說『楊氏為我，是無君也。』孔子批評隱者之徒『欲潔其身，而亂大倫。』這就是『早期道家』的思想。

道家思想至老子始完成，這個老子是著道德經的老子，不是孔子問禮的老子；孔子時代有無老子其人，問禮有沒其事尚未決定；但五千言老子書，決不出於孔子之時；而是戰國時代的產物。所以馮先生寫中國哲學史把老子列在孟子之後；由老子至莊子，道家思想益精密擴大；由莊子到楊朱（列子楊朱篇的楊朱）由列子楊朱篇的楊朱到郭象。這是馮先生對於道

家思想整理，也是他最大的貢獻。

到現在，用新的方法，眼光來整理舊思想，像郭沫若的中國古代社會研究，陶希聖的中國政治思想史；不過目的在研究中國社會史，非以整理思想爲目標；故對思想史沒什麼貢獻。

此外，對於舊思想整理有貢獻者，就算中國佛學思想；因中國思想自東漢以後支配中國思想就是佛敎思想，所以要整理中國中古時代思想，非從整理中國佛敎思想不可。像梁任公著大乘起信論考證，胡適的神會和尚遺集和中國禪學的發展史（講演），梁漱溟的印度哲學概論，蔣維喬的中國佛敎史，但成績都不甚卓著：整理中國佛敎的思想，成績最佳，就算湯用彤先生了。湯先生，字錫予，湖北黃梅人，現任北京大學哲學系主任，專心研究中國佛敎史，著中國佛敎史，共分三分，第一分漢魏佛敎史，第二分兩晉南北朝佛敎史，第三分隋唐佛敎史，末附五代宋元明佛敎事略。

總之：中國五十年來，因中國社會的劇變，而舊思想起了動搖；新思想的輸入，而反孔的思潮以起；孔子學說思想因時代轉移而崩潰，因之解翼孔子思想之下的六經，古史也起搖

動，這是顧錢二氏疑古思潮的產生，中國思想經了這次大革命——反孔與疑古，而籠罩二千多年孔子思想一敗塗地，因之諸子思想應時而起，於是梁胡的整理工作澎湃一時，中國思想經了胡梁馮諸氏的整理，於是中國思想煥然一新，系統井然。這是中國五十年來舊思想的整理與批評，不過這種工作仍是發端，要想完成，全看我們用新的方法，眼光來努力！

中國五十年來思想論戰

（一）

社會史是矛盾的進展，思想是社會的反映；所以思想史也是矛盾的進展。中國社會自從「鴉片戰爭」以後，西洋資本社會侵入，而固有之宗法封建農業社會日就歿落，社會起了劇烈變化，因之思想也起了急劇變化，新思想的產生，西洋思想輸入；舊思想的歿落，與迴光反照；新社會與舊思想的矛盾，新思想與舊思想衝突，由矛盾，衝突而批評反駁；由批評反駁而交鋒論戰，這就是中國五十年來思想論戰的來源，由這五十年中的思想論戰可以看到中國五十年來思想的變遷；同時也可以看到中國五十年來社會的變遷，因思想是社會的產物。

五十年來中國思想第一次衝突，就是西洋工業資本社會與中國宗法封建農業社會的突衝。代表中國宗法封建社會的思想就是孔子，所以首先反對孔子的學說思想，可以「新青年

派」爲代表，陳獨秀發表孔子之道與現代生活與吳又陵的吃人與禮教等文，和胡適喊出「打孔家店」（見吳虞文錄序）的口號，向孔子學說思想正式衝鋒挑戰；惜當時擁孔者，見敵人來勢兇猛，未敢直接交鋒，在新青年上只見些討論「孔教」的通信。孔子學說思想既失了地位，而一切宗法封建社會的禮教，倫理，道德，政治也隨之而崩潰，這是思想的革命，同時引起文學的革命，自一九一七年胡適先生在新青年發表一篇文學改良芻議，倡「八不主義」，——（一）須言之有物。（二）不摹倣古人。（三）須講求文法。（四）不作無病之呻吟。（五）務去爛調套語。（六）不用典。（七）不講對仗。（八）不避俗字俗語。——不久陳獨秀先生發表文學革命論，正式提出「文學革命」旗幟，高倡文學革命三大主義：——曰：推倒雕琢的，阿諛的貴族文學；建設平易的，抒情的國民文學。曰推倒陳腐的，鋪張的古典文學；建設新鮮的，立誠的寫實文學。曰：推倒迂晦的，艱澀的山林文學；建設明瞭的，通俗的社會文學。後胡適先生發表建設的文學革命論，提出『國語的文學——文學的國語』的口號，（參看胡適的逼上梁山）自陳胡倡文學革命，聲勢澎湃，大有一日千里之勢：而一般遺老學者，起了切膚之痛，於是有「白話文言」文體之爭；這是五十年來中國思想第一次大

衝突。，但這一次思想衝突，只見一場混戰，沒見正式的交兵，正式接觸的，只有蔡孑民先生與林琴南先生，林先生給蔡先生的信說：

『鶴卿先生太史足下……近者，外間謠詠紛集，我公必有所聞，即弟亦不無疑信，或者有惡夫闒茸之徒，因生過激之論。不知救世之道，必度人所能行；補偏之言，必使人以可信。若盡反常軌，侈為不經之談，則毒粥既陳，旁有爛腸之氣；明瞭實舉，下有聚死之蟲。何者？趨甘就熱，不中其度，則未有不斃者。……晚清之末造，慨世者恆曰：「去科舉，停資格，廢八股，斬豚尾，復天足，逐滿人。撲專制，整軍備，則中國必强。」今百凡皆遂矣，强又安在？於是更進一解，必覆孔孟，剷倫常為快。……外國不知孔孟，然崇仁，仗義，矢信，尙智，守禮，五常之道，未嘗悖也；而又濟之以勇。……孔子為聖之時，時乎井田封建，則孔子必能使井田封建一無流弊；時乎潛艇飛機，則孔子必能使潛艇飛機不妄殺人；所以名為時中之聖，時者，與時不悖也。……今必曰天下之弱，弱於孔子，……且天下惟有眞學術；眞道德，始足獨樹一幟，使人景從。若盡廢古書，行用土語為文字，則都下引車賣漿之徒，所操之語，按之皆有文法，不類閩廣人為

無文法之啁啾，據此則凡京津之稗販，均可用爲教授矣。若水滸，紅樓，皆白話之聖，並足爲教科之書，……蓋存國粹而授說文，可也；以說文爲客，以白話爲主，不可也。乃近尤有所謂新道德者，斥父母爲自感情欲，於己無恩；此語曾一見之隨園文中，僕方以爲儗不於倫，斥袁枚爲狂謬，不圖竟有用爲講學者，人頭畜鳴，辯不屑辯，置之可也。彼又云「武曌爲聖王，卓文君爲名媛，」此亦拾李卓吾之餘唾。……愚直之言，萬死萬死！林紓頓首。」

這是林先生對思想革命，文學革命的反攻；因爲思想革命要以陳胡爲主，反對孔子及舊思想，文學革命也以陳胡爲主，而陳胡又都是北京大學的教授，而蔡先生是北大的校長，他這封信，可以代表舊思想向新思想的總攻，而蔡先生當然代表新的思想方面來交鋒。他復林琴南的信說：

『琴南先生左右：……公之所責備者，不外兩點：一曰「覆孔孟，剷倫常；」二曰「盡廢古書，行用土語爲文字；」請分別論之。對於第一點：……惟新青年雜誌中，偶有對於孔子學說之批評，然亦對於孔教會等託孔子學說以攻擊新學說者而發，初非直接與孔子

為敵也。……使在今日，有拘泥孔子之說，必復地方為封建，必以兵車易潛艇飛機，聞俄人之死其皇，德人之逐其王，而曰必討之，豈非昧於時之義，為孔子之罪人，……次察「刻倫常」之說。常有五：仁，義，禮，智，信，公既言之矣。倫亦有五；君臣，父子，兄弟，夫婦，朋友，其中君臣一倫，不適於民國，可不論。……次考察「大學少數教員所提倡之白話的文字，是否與引車賣漿者所操之語相等？」白話與文言，形式不同而已；內容一也。天演論，法意，原富等，原文皆白話也，而嚴幼陵君譯為文言。小仲馬，迭更司，哈德等所著小說，皆白話也，而公譯為文言，公能謂公及嚴君之譯本，高出於原本乎？……北京大學教員中，善作白話文者，為胡適之，錢玄同，周啓孟諸君，公何以證知為非博極羣書，非能作古文，而僅以白話文藏拙者？胡君家世漢學，其舊作古文，雖不多見，然即其所作中國哲學史大綱言之，其了解古書之眼光，不讓於清代乾嘉學者。……然則公何寬於水滸紅樓之作者，而苛於同時之胡錢周諸君耶？……此復，並候著祺。八年三月十八日蔡元培敬啓。』（參看蔡元培我在北京大學的經歷）

由這兩封信，可以看到當時思想的衝突，這次衝突，主要的論戰是孔子的學說及宗法封建社

會的禮教，倫理，和『白話與文言』文體的論戰；此外就是『立憲與共和』政體的論戰，立憲以康有爲爲代表，主君主立憲，反對民主共和，於一九一七年在不忍雜誌發表共和平議，其要義：一、『今之中國武人專政，國民無力實行共和，徒慕共和之虛名，必致召亂亡國。』二、『中國近日喪權辱國兵爭民困一切政治之不良，皆共和民主所致。』三、「民主共和政體，不能造成强大國家，不能應國際之競爭；是以行之歐美，尙利不勝害，況無共和學識與經驗之中國乎？」康氏是中國思想的代表，一面倡君主立憲，一面尊孔。當然要與擁護「德謨克拉西」和「賽恩斯」的新思想衝突，所以陳獨秀發表駁康有爲共和平議，駁康有爲致總統總理書，憲法與孔教，復辟與尊孔，……來攻擊。這是五十年來思想史上第一次大衝突，也可說第一次思想的論戰。

（二）

自思想革命，文學革命後，所謂「孔教問題」，「國體問題」，「文體問題」……種種思想論戰，都已成過去；但這宗法封建農業社會的思想，仍要作最後一次迴光反照，引起「東西文化」的論戰。一般新進思想家，要擁護「德先生和賽先生」，歡迎西洋的文化；

這派代表就是胡適，吳稚暉等；同時持反對論者，要以梁任公，梁漱溟爲代表，反對西洋文化，擁護中國文化，說西洋文化是物質的，中國文化是精神的；所以胡先生的口號的叫大家『往西走！』而梁先生（漱溟）喊的口號叫大家『往東走！』

自陳獨秀先生在新青年（一卷四號）發表東西民族根本思想之差異，叫人明了中西之不同，非輪船，火車，飛機，聲，光，化，電……不如西洋，實中西思想有根本之差異，中國根本思想不如西洋，不適宜於今日之社會，自李守常先生在言治季刊發表東西文明根本之異點說明東西文明根本不同點「東洋文明主靜，西洋文明主動」，並說明東西文明所以不同的根本原因。知道中國文明不適宜於今日，要謀中國於生存，非舍去中國文明，吸收西洋文明不可；西洋文明的特色，就是「民主精神」與「科學」；所以要擁護「德先生」和「賽先生」到中國來。

而一般舊學者，眼看大勢已去；不只物質利器不如西洋，而數千年先聖先哲的思想學說都不如西洋，不能不有「故國」之感，作迴光之反照，首先反對的就是梁任公先生，梁任公於民國八年遊歐回來，看到歐戰後的情形，發表歐遊心影錄，正式宣佈科學破產，他說：

「當時謳歌科學萬能的人，滿望着科學成功，黃金世界便指日出現。……歐洲人做了一場科學萬能的大夢，到如今卻叫起科學破產來。」

這是梁先生對西洋文明的反對，因西洋文明主要的特色就是科學；科學發達，物質文明進步，造成了物質的機械的人生，鬧了一場大戰。所以他叫我們：

「……我們可愛的青年啊！立正！開步走！大海對岸那邊有好幾萬萬人愁着物質文明破產，哀哀欲絕的喊救命，等着你來超拔他哩！」

與梁任公持同一的論調的，就算梁漱溟先生，著東西文化及其哲學，中國民族自救運動之最後覺悟：一面反對科學，一面反對「民主精神」：擁護中國文化，他以為世界文化，可分為西洋，中國，印度，三方面，三方面文化所以不同，就是因為中國，印度，西洋的人生路向不同，這人生三個路向是：

「（一）本來的路向：就是奮力取得所要求的東西，設法滿足他的要求，換一句話說就是奮鬥的態度，遇到問題都是對於前面去下手，這種下手的結果就是改造局面，使其可以滿足我們的要求，這是生活本來的路向。

（二）遇到問題不去要求解決，改造局面，就在這種境地上求我自己的滿足。……下手的地方並不在前面，眼睛並不望前看而向旁邊看，他並不想奮鬥的改造局面，而是回想的隨遇而安。他所持應付問題的方法祇是自己意欲的調和罷了。

（三）走這條路向的人，其解決問題的方法與前兩條路都不同。遇到問題他就想根本取銷這種問題或要求。這時他不像第一條路向的改造局面，也不像第二條路向的變更自己的意思，祇想根本上將此問題取銷。這也是應付困難的一個方法，但是最違背生活本性。因為生活的本性是向前要求的。凡對於種種欲望都持禁欲態度的都歸於這條路。所有人類的生活大約不出這三個路徑樣法：（一）向前面要求；（二）對於自己的意思變換，調和，持中；（三）轉身向後去要求；……我們觀察文化的說法都以此為根據。』（東西文化及其哲學五四頁）

因為這三種人生路向的不同，所以產生西洋，中國，印度，三種不同的文化；他說，

『西方化是以意欲向前要求為其根本精神的。或說：西方化是由意欲向前要求的精神產生「賽恩斯」與「德謨克拉西」兩大異采的文化。』（同上二四頁）

『中國文化是以意欲自爲調和，持中爲其根本精神的。印度文化是以意欲反身向後要求爲其根本精神的。……中國人是走第二條路向；印度人是走第三條路向。……西方人從那時代（文藝復興）採用我們所說「第一條路向」之謂也。』（同上五六頁）

梁先生對這三種文化的態度是：

『第一，要排斥印度的態度，絲毫不能容留；

第二，對於西方文化是全盤承受，而根本改過，就是對其態度改一改；

第三，批評的把中國原來態度重新拿出來』（同上二〇二頁）

這是梁先生對於西洋，中國文化的態度，對於西洋文化要『根本改過』，對於中國文化，要『重新拿出來』，並說『世界未來文化就是中國文化的復興。』梁先生的思想是從宗法封建農業社會反映出來，當然要反對西洋文化，而擁護中國文化；籠罩二千餘年的社會意識——思想，就是孔子的學說，既擁護中國文化，當然要尊崇孔子的學說；所以梁先生極力發揮孔子的思想，歌誦孔子的人生態度；他以爲孔子的人生哲學是周易的『形而上學』來的，周易的根本問題是講『變化』，它的中心思想是『調和』他說：

『宇宙間實沒有那絕對的，單的，極端的，一偏的，不調和的事物；如果有這些東西，也一定是隱而不現的，凡是現出來的東西都是相對，雙，中庸，平衡，調和。一切的存在，都是如此。』（同上一一八頁）

孔子從這個形而上學的根本觀念，來產生他的人生哲學；孔子人生哲學的基本思想是：

（一）『生』之讚美：『孔家沒有別的，就是要順著自然道理，頂活潑頂流暢的去生發。他以為宇宙總是向前生發的，萬物欲生，即任其生，不加造作必能與宇宙契合，使全宇宙充滿了生意春氣。』（同上一二一頁）

（二）不認定態度：『孔子有一個很重要的態度，就是一切不認定。……一認定，一計算，在我就失中而傾欹於外了，平常人都是求一條客觀呆定的道理而秉持之，孔子全不這樣……一般人是求其通的；孔子則簡直不通！然而結果一般人之通卻成不通，而孔子之不通則通之至。』（一二四頁）

（三）一任直覺：『遇事他便當下隨感而應，這隨感而應，通是對的，要於外求對，是沒有的。我們人的生活便是流行之體，他自然走他那最對，最妥帖最適當的路。他那

遇事而感而應，就是個變化，這個變化自要得中，自要調和，所以其所應無不恰好。』（一二五頁）

（四）『求仁』：『敏銳的直覺，就是孔子所謂仁。……儒家完全要聽憑直覺，所以唯一重要的就在直覺敏銳明利；而唯一怕的就在直覺遲鈍麻痺。所有的惡，都由於直覺麻痺，更無別的原故，所以孔子教人就是「求仁」』（一二七頁）

（五）不計利害態度：『孔子的惟一重要的態度，就是不計較利害。……「無所爲而爲」是儒家最注重用力去主張去教人的。……最與仁相違的生活就是算賬的生活。所謂不仁的人，不是別的，就是算賬的人，仁祇是生趣盎然，才一算賬則生趣喪矣！』（一三四頁）

（六）樂的生活：『他這個生活是樂的，是絕對樂的生活。……他原不認定計算而致情志繫於外，所以他毫無所謂得失的；而生趣盎然，天機活潑，無入而不自得，决沒有那一刻是他心裏不高興的時候，所以他這種樂不是一種關係的樂，而是自得的樂，是絕對的樂，所謂煩惱這個東西在他是蹤影皆無。』（一三七頁）

這是梁先生所見到的孔子人生哲學，梁先生旣擁護中國文化，當然要尊崇孔子，歌誦孔子的人生：旣尊崇孔子的學說思想，當然要反對『德謨克拉西』的政治，他說：

『一民族眞生命之所寄，寄於其根本精神；拋開了自家根本精神，便斷送了自家前途。自家前途，自家新生命，全在循固有精神而求進，而向上；不能離開向外以求，不能退墜降格以求。祇有發揮自已特長，站在自家原來立脚地上以奮鬪。離開不得這裏一步。』（中國民族自救運動的最後覺悟）

旣反對西洋的『德謨克拉西』的政治，所以主張『村治』，所以要反對西洋文化『而後恍然，而後太息，西洋把戲之眞不得而用之也。』（梁漱溟自白）

由上所述可知梁任公，梁漱溟對於西洋中國文化的態度；擁護中國文化，反對西洋文化；而其根本觀念，認中國文明是精神的，西洋文化是物質的；殊不知文化無精神，物質之分，這正是中國宗法封建社會之『迴光返照』，而代表西洋工業資本社會的思想，當然持反對的態度，反對最烈者就算胡適之，吳敬恒等。胡適先生發表東西文化的界線，我們對於西洋近代文明的態度，來擁護西洋文化，反對一般崇拜中國文化的人說『有一些不曾出國門的愚

人鼓起喉嚨對你們喊道「往東走！往東走！」西方這一套把戲是行不通的了」我要對你們說不要上他們的當！』（介紹我自己的思想）說不只中國物質機械不如人，一切政治，道德，知識，文學，音樂，藝術，……都不如人，所以我們要『很熱烈的頌揚西洋近代文明』。吳稚暉先生發表一個新信仰的宇宙觀及人生觀，箴洋八股化之理學，來痛罵一般擁護中國文化而反對西洋文化的人，他說『梁先生（漱溟）終不免做了十七世紀的一個廢物。』（新宇宙觀人生觀九〇頁）說『梁卓如梁漱溟兩位先生在任何一方面，都超過我們的孔二先生。並且也是孔二先生在天之靈願意『他倆』勝過『他老』的呀。因爲世上沒有一個父親不盼望兒子「跨竈」，沒有一個師父不願意徒弟「青出於藍，而勝而藍。』（同上八頁）要把『國故』丟在毛厠裏三十年，來『鼓吹一個乾燥無味的物質文明』。總之；這派的口號是『往西走！』頌揚西洋近代文明。

『往西走！』『往東走！』東西文化的論戰，是中國五十年來思想第二次衝突，仍由第一次思想衝突而來；不過第一次問題是『孔子』敵對的是康有爲陳獨秀等。第二次標題是『東西文化，敵對是梁任公梁漱溟胡適吳敬恒等。名雖不同，實則一也；不過『孔敎』變成了

『孔子人生哲學』，『憲立』與『共和』，變成了『德謨克拉西』與『村治』；『三綱五常』變成了『現量』，『比量』，……實則這些思想的論戰仍是中國宗法封建社會思想與西洋工業資本社會思想的衝突。

（二）

我們知道過去的『孔教』，『文體』，『政體』，『東西文化』，……思想的論戰，都是小的，局部的衝突，沒有正式的準備，正式的宣戰，所以勝負不易看清，只是大戰的準備，大戰的醞釀時期；到了一九二三年大戰突然暴發，這次戰爭是空前未有的思想論戰；眞是戰雲彌漫，短兵相接；血戰數次，以決勝負；這就是所謂『科學與人生觀』論戰，也叫做『科學與玄學』之爭，參加這次戰爭人物是：張君勱，丁文江，梁啓超，任叔永，胡適之，孫伏園，林宰平，張東蓀，章演存，朱經農，唐鉞，王星拱，吳稚暉，陳獨秀，而戰爭的主將是張君勱與丁文江；戰爭發端於一九二三年二月十四日張君勱氏在淸華大學人生觀的講演，於同年四月十二日丁在君在努力週報發表玄學與科學向張氏直接攻擊，於是『科學與人生觀』正式宣戰，張君勱發表再論人生觀與科學幷答丁在君來反攻，丁在君又發表玄學與科學——

答張君勱來交戰，後張君勱在中國大學講科學之評價，丁在君在努力週報發表玄學與科學的討論的餘興。

自戰爭發後，梁任公宣布關於玄學科學論戰之『戰時國際公法』，胡適發表孫行者與張君勱；以局外人自居，持中立的態度；實則這次戰爭梁胡是主角，丁張不過打先鋒罷了，所以唐鉞看清了這一點，對於梁氏迎頭痛擊，唐氏發表心理現象與因果律，一個癡人的說夢都是攻擊梁氏的文章 此外還發表『玄學與科學』論爭的所給的暗示，科學的範圍，讀了『評所謂科學與玄學之爭』以後。除唐氏外，還有任叔永的人生觀的科學或科學的人生觀，王星拱的科學與人生觀，朱經農的讀張君勱論人生觀與科學的兩篇文章後所發生的疑問，陸志韋『死狗』的心理學，……可見丁方聲勢之浩大，軍勢之雄厚，援軍之衆多。惜敵軍孤立寡助，只有林宰平讀丁在君先生的『玄學與科學』，張東蓀的勞而無功，來助威，以這樣殘兵鈍器，怎能與那精兵利器，聲勢浩蕩來對敵，勝負不戰可決了。

這次戰爭仍由『東西文化』的論戰而來，張君勱於無意中惹起戰端，成爲禍首，而臨於孤軍深入，『四面楚歌』之中，而主腦人物——二梁（梁任公，梁漱溟）見衆寡不敵，來勢

兇猛，梁任公先生只作牆上觀，宣布『戰時國際公法』，持了灰色態度，實則這次大戰的導火線來自他的歐遊心影錄，正式宣布科學破產；而梁漱溟先生，則臨陣脫逃，這次空前未有的思想論戰，始終未見他出兵；可是敵人不因其未出兵而饒恕他，所以戰終出了一個白髮老將吳敬恒，發表他的一個新信仰的宇宙觀及人生觀，對於敵方主角——二梁迎頭痛擊，作了最後的勝利，結束這次的戰爭。

這次思想論戰是中國宗法封建農業社會思想與西洋工業資本社會思想的衝突，這次戰爭的發生是當然的現象，資本社會思想的勝利也是必然的結果；於是胡適之先生在科學與人生觀序裏趾高氣揚，得意洋洋公布他們戰爭的勝利。而站在社會主義的思想立場的陳獨秀先生却氣氣不平，磨拳擦掌，終於在科學與人生觀序裏向胡適挑釁，說『經過這回辨論之後，適之必能百尺竿頭更進一步；』而胡先生却回答他『獨秀希望我「百尺竿頭更進一步」，可惜我不能進這一步了』，又種下下次思想論戰的種子。這是此次戰爭的概況，分述於後：

現在先說這次思想論戰的開端，開端於張君勱清華大學人生觀的講演，張先生名嘉森，字君勱，是一個信仰柏格森的思想家，現任燕京大學哲學教授。他在人生觀裏頭列舉人生觀

與科學的不同：

『第一，科學爲客觀的，人生觀爲主觀的。……

第二，科學爲論理的方法所支配，而人生觀則起於直覺。……

第三，科學可以分析方法下手，而人生觀則爲綜合的。……

第四，科學爲因果律所支配，而人生觀則爲自由意志的。……

第五，科學起於對象之相同現象，而人生觀起於人格之單一性。……

人生觀之特點所在，曰主觀的，曰直覺的，曰綜合的，曰自由意志的，曰單一性的。惟其有此五點，故科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能爲力，惟賴諸人類之自身而已。而所謂古今大思想家，即對於此人生觀問題，有所貢獻者也。譬諸楊朱爲我，墨子兼愛，而孔孟則折衷之者也。自孔孟以至宋元明之理學家，側重內心生活之修養；其結果爲精神文明。三百年來之歐洲，側重以人力支配自然界，故其結果爲物質文明。亞丹斯密，個人主義者也；馬克斯，社會主義者也；叔本華哈德門，悲觀主義者也；柏拉圖，黑智爾，樂觀主義者也。彼此各執一詞，而決無絕對之是與非。然一部

長夜漫漫之歷史中秉燭以導吾人之先路者，獨此數人而已。』（張君勱人生觀一〇頁）

這是張先生對於科學與人生觀的比較，說科學無論如何發達決不能解決人生觀的問題。並且說『歐戰終後，有結算二三百年之總帳者，對於物質文明，不勝務外逐物之感。厭惡之論，已屢見不一見矣。』來反對西洋文明。

自張先生發表他的人生觀，首先反對的就是中國地質學家丁文江先生，丁先生字在君，曾任北京大學地質系教授，一九三六年一月死於湖南。發表玄學與科學——評張君勱的『人生觀』——於是醞釀已久的大戰，遂一觸即發，正式宣戰。說：

『玄學眞是個無賴鬼——在歐洲鬼混了二千多年，到近來漸漸沒有地方混飯吃，忽然裝假幌子，掛起新招牌，大搖大擺的跑到中國來招搖撞騙。你要不相信，請你看看張君勱的『人生觀』！』……玄學却是科學的對頭。玄學的鬼附在張君勱身上，我們學科學的人不能不去打他；』（丁文江玄學與科學）

張氏的人生觀主重觀點是『人生無是非眞僞之標準』，所以科學方法不能解決人生問題，丁

氏駁他道：

『人生觀現在沒有統一是一件事，永久不能統一又是一件事。……何況現在「無是非眞僞之標準，」安見得就是無是非眞僞之可求？不求是非眞僞，又從那裏來的標準？要求是非眞僞，除去科學方法，還有甚麽方法？』（同上三頁）

丁氏又駁張氏所提出的科學與人生觀五個異點說：

『他說人生觀不爲論理學方法所支配；科學回答他，凡不可以用論理學批評研究的，不是眞知識。他說「純粹之心理現象」在因果律之例外；科學回答他，科學的材料原都是心理的現象，若是你所說的現象是眞的，决逃不出科學的範圍。他再三的注重個性，注重直覺，但是他把個性直覺放逐於論理方法定義之外。……他說人生觀是綜合的，「全體也，不容於分割中求之也。」科學答他說，我們不承認有這樣混沌未開的東西，况且你自己講我與非我，列了九條，就是在那裏分析他。……』（同上一五頁）

張氏認爲歐戰文化破產的責任是科學，丁氏駁道：

『歐洲文化縱然是破產，科學絕對不負這種責任，因爲破產的大原因是國際戰爭。對於

戰爭最應該負責的人是政治家同教育家。這兩種人多數仍然是不科學的。』（同上二二頁）

以上是丁氏對張氏的攻擊，並說張氏的玄學是中外合璧的玄學，一面講柏格森的直覺，一面講孔孟，宋元明理學家內心之修養，來講中國的『精神文明』。所以丁氏說他：

『今之君子，欲速成以名於世，語之以科學，則不願學；語之以柏格森杜里舒之玄學，則欣然矣。以其襲而取之易也。』（同上二九頁）

最後他引胡適之話作他的結論說：

『我們觀察我們這個時代的要求，不能不承認人類今日最大的責任與需要是把科學方法應用到人生問題上去。』（同上二九頁）

自丁氏攻擊後，張氏不久在晨報副刊發表一篇再論人生觀與科學並答丁在君來反攻，惜文雖長仍不出人生觀一篇所說，甚至枝外生枝，至於謾駡，他在這篇末尾說：『若夫國事鼎沸綱紀凌夷之日，則治亂之眞理，應將管子之言而顚倒之，曰：「知禮節而後衣食足，知榮辱而後倉廩實」吾之所以欲提倡宋學者，其微意在此。』（張君勱再論人生觀與科學並答丁

在君九五頁）由此可見張氏是一個唯心論者，是宗法封建社會思想的反映。

自丁張交鋒之後，戰線延長，枝外生枝，至於謾駡，於是梁任公以暫時局外中立人宣言『戰時國際公法』兩條：

『第一，我希望問題集中一點，而且針鋒相對，剪除枝葉。……

第二，我希望措詞莊重懇摯，萬不可有嘲笑或謾駡語。』（梁任公戰時國際公法二頁）

梁任公既宣布『戰時國際公法』，胡適之先生也不得不參加戰場，來助戰，說：

『我的朋友張君勱近來對於科學家的跋扈，很有點生氣。他一隻手撚着他稀疏的鬍子，一隻手向棹上一拍，說道：「賽先生，你有多大的手心！你敢用羅輯先生來網羅「我」嗎？老張去也！」說着，他一個觔斗，就翻出松坡圖書館的大門外去了。……然而我揪住了這翻過來的一截，仔細一看，原來他仍舊不曾跳出賽先生和羅輯先生的手心裏！……張君勱翻了二七一十四天的觔斗，原來始終不曾脫離羅輯先生的一件小小法寶——矛盾律——的籠罩之下！哈！哈！』（胡適孫行者與張君勱四頁）

這眞是陳仲甫先生說的『張君勱被適之教訓一頓，開口不得。』（前鋒）於是梁任公先生發

表他的人生觀與科學，下標『對於張丁論戰的批評』，表面仍持中立的態度，實則助張向丁氏開戰，他說：

『生活的原動力，就是「情感」。情感表出來的方向很多。內中最少有兩件的的確確帶有神秘性的，就是「愛」和「美」。「科學帝國」的版圖和威權無論擴大到什麼程度，這位「愛先生」和那位「美先生」依然永遠保持他們那種「上不臣天子下不友諸侯」的身分。……假令有兩位青年男女相約為「科學的戀愛」，豈不令人噴飯？……孝子割股療親，稍有常識的也該知道是無益。但他情急起來，完全計較不到這些。程嬰杵臼代人撫孤，撫成了還要死。田橫島上五百人，死的半個也不剩。……推而上之，孔席不煖，墨突不黔，釋迦割臂飼鷹，基督釘十字架替人贖罪。他們對於一切衆生之愛，正與戀人之對於所歡同一性質，我們想用什麼經驗什麼軌範去測算他的所以然之故，眞是癡人說夢。……人生關涉理智方面的事項，絕對要用科學方法來解決。關於情感方面的事項，絕對的超科學。』（梁啓超人生觀與科學一八頁）

這是梁先生對張丁論戰的批評，其實那是對於張丁，實則向科學宣戰，所以唐鉞先生對梁先

生痛擊，發表「一個癡人的說夢」，下標『情感眞是超科學的嗎！』說：

『關於情感的事項，要就我們的知識所及，儘量用科學方法來解決的。至於情感的事項的「超科學」的方面，不過是「所與性」，是理智事項及一切其他經驗所共有的，是科學的起點，我們叫他做「神秘」，也未嘗不可；不過這種的『神秘』同『平常』的意義無別罷了。』（一個癡人的說夢一〇頁）

由上論戰的經過，張，梁是站在『玄學』來反對『科學』；丁胡唐是站『科學』立場來攻擊『玄學』，立場不同，所見不同，是非當然不易分別。最後出了一個吳老先生稚暉，「寧可冒『玄學鬼』的惡名，偏要衝到那『不可知的區域』裏去打一陣，」在一個新信仰的宇宙觀及人生觀，宣布他的『科學的人生觀』。大殺一陣，戰爭遂就此終結。戰爭既終，勝利者一面回顧他的經過，一便宣布他的『正義』；所以胡適先生在科學與人生觀序裡公布他的『科學的人生觀』——又叫做『自然主義的人生觀』說：

『在那個自然主義的宇宙裏，在那無窮之大的空間裏，在那無窮之長的時間裏，這個平

均高五尺六寸，上壽不過百年兩手動物——人——眞是一個藐乎其小的微生物了。……他用他的兩手和一個大腦，居然能做出許多器具，想出許多方法，造成一點文化，他不但馴伏了許多禽獸，他還能考究宇宙間的自然法則，利用這些法則來駕馭天行，到現在他居然能叫電氣給他趕車，以太給他送信了。……總而言之，這個自然主義的人生觀裏，未嘗沒有美，未嘗沒有詩意，未嘗沒有道德的責任，未嘗沒有充分運用「創造的智慧」的機會。』（科學與人生觀胡序二九頁）

這是胡適之先生的科學的人生觀，公然宣布，表示這次戰爭的勝利；殊不知自旁觀者看這次戰爭『攻擊張君勱梁啓超的人們，表面上好像是得了勝利，其實並未攻破敵人的大本營，』『主將丁文江大攻擊張君勱唯心的見解，其實他自己也是以五十步笑百步，』（陳獨秀科學人生觀序）

爲什麼丁胡沒有攻破敵人的大本營？就是有一種可以攻破敵人大本營的武器，而丁胡不相信，不肯用，什麼武器？就是：

『我們相信只有客觀的物質原因可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀，這便

是「唯物的歷史觀」我們現在要請問丁在君先生和胡適之先生：相信「唯物的歷史觀爲完全眞理呢，還是相信唯物以外像張君勱等類人所主張的唯心觀也能夠超科學而存在？』（同上十一頁）

所以他希望胡適之先生用這種武器，希望『適之必能百尺竿頭更進一步。』可惜胡先生不用這種武器，『百尺竿頭不能再進一步，』他說『我們雖然極端歡迎「經濟史觀」來做一種重要的史學工具，同時我們也不能不承認思想知識等事也都是「客觀的原因」，也可以「變動社會，解釋歷史，支配人生觀。」——』（胡適答陳獨秀先生）因爲這樣，不得不把張君勱胡適丁文江一律相待，來攻擊說：

『適之頗尊崇科學，如何對心與物平等看待！！適之果堅特物的原因外，尙有心的原因，——即知識，思想，言論，教育，也可以變動社會，也可以解釋歷史，也可以支配人生觀，——像這樣明白主張心物二元論，張君勱必然大搖大擺的來向適之拱手道謝！！！』（陳獨秀答適之）

這是陳先生對胡先生的挑戰，說張君勱是唯心論，玄學，胡先生也是唯心論——玄學；不過

張先生唯心是一元論，胡先生是心物二元論，這就是社會主義思想與工業資本社會思想衝突的開端，今日思想論戰導火線——前因。他說：

『中國古代大思想家莫如孔老，他們思想的來因，老是小農社會的產物，孔是宗法封建的結晶，他們的思想即他們社會經濟制度的映相，和希臘亞里斯多德擁護農奴制一樣，並無多少自由創造。他們思想的效果，中國周末農業品手工業品之交易漸漸發達起來，當時的社會已遠離了部落生活，已不是單純的農業經濟，已開始需要一個統一的國家，所以當時掛的是道家儒家招牌，賣的是法家藥料，並且自秦始皇一直到宣統；都是申韓世界。……常有人說：白話文的局面是胡適之陳獨秀一班人鬧出來的。其實這是我們的不虞之譽。中國近來產業發達人口集中，白話文完全是應這個需要而發生而存在的。適之等若在三十年前提倡白話文，只需章行嚴一篇文章便駁得烟消灰滅，此時章行嚴的崇論宏議有誰肯聽？』（同上）

這是陳先生用『唯物史觀』對於思想，教育的解釋，是對於胡先生正式宣戰。也就是此次大戰終結，後日思想論戰的導火線。

（四）

自辯證唯物論的思潮輸入後，加以中國社會之劇變，及政治之不安；對於中國問題之解決，日益迫切；對於中國社會之認識，日益急需；於是用新的眼光，方法來研究，探討中國的社會史，經濟史；這就是中國社會史論戰產生的原因。

關於中國社會史論戰，至今日仍未完結；參加者爲郭沫若，陶希聖，李季，梅思平，胡秋原，王禮錫，梁園東，朱其華，顧孟餘，熊得山，……以王禮錫主編之讀書雜誌爲主，出『中國社會史論戰』專號三册，以郭沫若，陶希聖二氏成績爲最佳。現在先說郭氏對於中國社會史的見解。郭氏一方研究龜甲骨文，取中國古代社會的史料，打破虛僞的書本上的史料；一方用唯物史觀的眼光及唯物辯證法的方法來研究；認爲西周以前是原始共產社會，西周是奴隸社會，春秋至清末爲封建社會，現階段爲資本社會。他在中國古代社會研究導論裏說明『中國社會的歷史發展階段』說：

『（時代）　（社會形態）　（組織成分）　（階級性）

（一）西周以前　原始共產制……氏族社會……無階級

(二)西周時代　奴隸制　｛王侯　百姓（貴族）／庶民　臣僕（奴隸）｝

(三)春秋以後　封建制　｛官僚——人民／地主——農夫／師傅——徒弟｝身分的階級

(四)最近百年　資本制　｛帝國主義—弱小民族／資本家—無產者｝最後形態的階級對立

（中國古代社會研究二二三頁）

以上是郭氏對於中國社會史的解答。現在再說陶希聖氏，陶氏是研究中國社會史最努力的人，也是最有貢獻的人；在北大講授『中國社會史』。著有中國社會之史的分析，中國社會與中國革命，中國社會現象拾零，中國封建社會史，西漢經濟史，中國政治思想史，中國社會史（北大講義）……陶氏認爲春秋以前爲『封建社會』，春秋至清末爲『後封建社會，或前資本主義社會』；現階段爲『半封建勢力仍存資本主義萌芽的社會。』這是陶氏初時的見解

。後陶氏的見解改變，認自商至春秋爲『氏族社會』，春秋至漢末，爲『奴隸社會』，三國至宋，爲『封建社會』，宋至淸末爲『先資本主義社會』，現階段爲『半殖民地社會。』近日陶氏復發起食貨半月刋，研究中國經濟史，求經濟史的解決以解決中國社會史。陶氏在中國社會形式發達過程的新估定說道：

『（一）「西周時代，我們認爲氏族社會末期。所謂「封建」，是周族征服黃河流域以後，依族內身分而分配土地的意思。王侯乃時聯盟長及族長。被征服的氏族分隸於各氏族，但征服者與被征服者間乃是族的關係，與階級間的關係不同。』

（二）「戰國到後漢是奴隸經濟占主要地位的社會。其中的主要階級是奴主與奴隸。城市的工商業勞動都由奴隸負擔。鄉村裏固然有很多佃戶，但如任公，如樊家仍以奴隸任耕作。」

（三）「自三國到唐末五代，要另劃一個時期。……這是一個發達的封建莊園時期。」

（四）「宋以後，莊園經濟漸次分解。……這是封建制度分解期，也就是城市手工業時期。這時期確可以說是先資本主義時期。」

（五）「自一八四〇年以後，中國受工業資本主義的克服，走上半殖民地的道路。已經不能依然照通常的社會發達過程前進了。」（中國社會史論戰三輯）

這是陶氏對於中國社會史的解答。現在再說李季氏的解答，他認為殷代以前為『原始共產主義社會』，殷代為『亞細亞社會』，西周至秦為『封建社會』，秦至清末為『前資本主義社會』，現階段為『資本主義』。李氏以經濟的發展來觀察中國社會的進展，他的結論是：

『（一）自商以前至商末為原始共產主義的生產方法。（至紀元前一四〇二年止）

（二）自殷至殷末為亞細亞的生產方法時代。（紀元前一四〇一年起至一一三五年止）

（三）自周至周末為封建的生產方法時代。（紀元前一一三四年起至二四七年止）

（四）自秦至清鴉片戰爭前為前資本主義的生產方法時代。（紀元前二四六年起至紀元後一八三九年止）

（五）自鴉片戰爭至現在為資本主義的生產方法時代。（一八四〇年起）』（論戰二輯，我對於中國社會史論戰的貢獻與批評）

這是李氏的解答，現在再說主編讀書雜誌的王禮錫胡秋原的解答，認為殷代以前為『原始共

產社會』，殷代爲『氏族社會』，周代爲『封建社會』，秦至清末爲專制主義社會。見王氏的中國社會形態發展史中之謎的時代，和胡氏之亞細亞生產式與專制主義論。現在再說梁園東和陳邦國的解答，梁氏認爲商代爲『家族奴隸社會』，西周爲『封建社會』漢後至清末爲『半封建社會』，他在中國社會的基礎和中國社會各階段的討論說道：

(一)『商代的社會也不是原始共產的。我以爲從商代的侵略性和奴隸的衆多，以及工藝交換形態文字用具等等導線上看來，是一種極進步的社會，單從侵略和土地的佔有上看，他已具足封建時代的狀況，即使不是完全的封建社會，也是封建的前期，即是所謂奴隸社會的——家長制家族奴隸社會。』

(二)周代乃封建制社會

(三)『在春秋戰國間所破壞的祇是上層構造的一半，其下層却仍完全和封建時代一樣，這種情形的結果，使秦漢後的中國社會，表面雖無封建制度，而實際却仍存有廣大的封建勢力，此種「封建勢力仍存在封建制度不存在」的社會，即所謂半封建社會。』(見中國社會史論戰三輯)

這是梁氏的解答，陳氏認爲夏代以前爲『原始共產社會』，夏代爲『氏族社會』，西周爲『封建社會』春秋至清末爲『商業資本社會』，現階段爲『殖民地化的資本社會』。見他的中國歷史發展的道路（論戰一輯）

以上是中國社會史論戰主要派別；此外朱其華氏認秦至清末爲『封建社會』，現階段爲『半殖民地半封建社會』見所著中國社會的經濟結構。戴行軺氏認爲殷前爲『原始共產主義社會，殷代爲『奴隸社會』，周至秦爲『封建社會，』秦至清爲『過渡時代社會』，現階段爲『資本主義社會』。見所著中國文化的進化及中國官僚政治的沒落（論戰一輯）梅思平氏認爲唐虞以前爲『民族鬥爭時代』，唐虞爲『原始封建社會』，夏至周爲『原始帝國時代』，周至秦爲『新封建社會』，秦至清末爲『商業資本社會』，見所著中國社會變遷的概略。顧孟餘（公孫愈之）氏認爲自秦至現在爲『初期資本主義社會』，見他的中國的社會構造。王宜昌氏認爲周以前『氏族社會』，周至東晉爲『奴隸社會，』自東晉至清末爲『封建社會』，現階段爲『資本主義社會』，見他的中國社會史短論，中國奴隸社會史（論戰一三輯）此外還有嚴靈峰，任曙二氏都是從經濟方面的研究來解決中國社會史的解答。

以上是中國社會史論戰大略，可是這次論戰，算不了思想的論戰；只是問題的討論；因爲問題的中心及參戰者沒有正反兩面的衝突；只求中國社會的解答；對中國社會，及社會史的解答，一則因中國社會問題急待解決，解決當前，不得不對於已往有深切的認識；一則因新思想及新方法之輸入，對於中國社會，及思想有重新估價之需要：這就是『中國社會史』討論產生的背景。

『中國社會史論戰』到今天，好像停止；實則正是開始；中國思想的大戰就在目前；現在對於中國經濟及中國經濟史的討論，如馬乘風的中國經濟史，中國經濟雜誌的中國經濟史專號(已出兩册)的出版，陶希聖『食貨』半月刊，有組織，有計畫的研究；張東蓀編的唯物辯證法論戰及葉靑編的哲學論戰之出版，及各雜誌，副刊對於唯物辯證法之挑戰，這都是將來中國思想大戰的前夕，這是將來中國思想論戰的趨勢。

（五）

自『中國社會史論戰』暫停後，繼之而起的，就是『中國本位文化』的論爭；這次論戰開端於王新命，何炳松，武堉幹，孫寒氷，黃文山，陶希聖，章益，陳高傭，樊仲雲，薩孟

武，的中國本位的文化建設宣言，發表於一九三五年一月十日，所謂『十敎授宣言』；接着各地學者開所謂『中國本位文化建設座談會』，來討論這個問題；同時思想界也起了一場劇烈的論戰；現在先述『十敎授宣言』的要意。說：

『在文化的領域中，我們看不見現在的中國了。……中國在文化的領域中是消失了；中國政治形態，社會的組織，和思想的內容與形式，已經失去它的特徵。由這沒有特徵的政治，社會，和思想所化育的人民，也漸漸的不能算得中國人。……要使中國能在文化的領域中抬頭，要使中國的政治，社會，和思想都具有中國的特徵，必須從事於中國本位的文化建設。……要從事中國本位的文化建設，必須用批評的態度，科學的方法，檢閱過去的中國，把握現在的中國，建設將來的中國。……』(文化建設一卷四期中國本位的文化建設宣言)

因爲在文化的領域內，『沒有了中國』，一切政治，社會，思想都失掉了中國的特徵，這就是十敎授所要從事於中國本位文化建設原因；要建設中國本位的文化，不能不將中國過去的文化作『一個總淸算』，他們說：

『中國在文化的領域中，曾占過很重要的位置。從太古到秦漢之際，都在上進的過程中。春秋戰國形成了我們的希臘羅馬時代，那眞是中國文化大放異彩的隆盛期。但漢代以後，中國文化就停頓了。宋明雖然還有一個新的發展，綜合了固有的儒道和外來的佛學，然而并未超出過去文化的範圍，究竟是因襲的東西。直到鴉片戰爭纔發生了很大的質的變動。巨艦大砲帶來了西方文化的消息，帶來了威脅中國步入新時代的警告，於是古老的文化起了動搖；我們乃從因襲的睡夢中醒覺了。隨着這種醒覺而發生的，便是曾國藩，李鴻章的『洋務』運動，康有爲，梁啓超的『維新』運動，孫中山先生的『革命』運動。……民國四五年之交，整個中國陷在革命頓挫，內部危機四伏，外患侵入不已的苦悶中，一般人以爲政治不足以救國，需要文化的手段，於是就發生了以解放思想束縛爲中心的五四文化運動。經過這個運動，中國人的思想遂爲之一變。……（同上）

這是十教授對於中國過去文化的總清算，到了今日，中國文化究竟該怎樣建設，當然是急待解決的問題，而有許多不同的見解：他說：

『有人以爲中國該復古：但古代的中國已成歷史；歷史不能重演，也不需要重演。有人

以爲中國應完全模仿英美：英美固有英美的特長，但他非英美的中國應有其獨特的意識形態；並且中國現在是在農業的封建的社會和工業的社會交嬗的時期，和已完全進到工業時代的英美，自有其不同的情形；所以我們決不能贊成完全模仿英美。除卻主張模仿英美的以外，還有兩派：一派主張模仿蘇俄；一派主張模仿意德。但此錯誤和主張模仿英美的人完全相同，都是輕視了中國空間時間的特殊性。』（同上）

這是各派對於今日中國文化的見解，所謂『中國本位文化建設』者，當然反對這些見解，而建設中國本位的文化。他說：

『不，我們不能任其自然推移，我們要求有中國本位的文化建設！

在建設的進程中，我們應有這樣的認識：

一，中國是中國，不是任何一個地域，因而有它自己的特殊性。同時，中國是現在的中國，不是過去的中國，自有其一定的時代性。所以我們特別注意於此時此地的需要。此時此地的需要，就是中國本位的基礎。

二，徒然贊美古代的中國制度思想，是無用的；徒然詛咒古代的中國制度思想，也一樣

無用；必需把過去的一切，加以檢討，存其所當存，去其所當去；其可贊美的良好制度偉大思想，當竭力爲之發揚光大，以貢獻於全世界；而可詛咒的不良制度卑劣思想，則當淘汰務盡，無所吝惜。

三，吸收歐美的文化是必要而且應該的，但須吸收其所當吸收，而不應以全盤承受的態度，連渣滓都吸收過來。吸收的標準，當决定於現代中國的需要。

四，中國本位的文化建設，是創造，是迎頭趕上去的創造；其創造目的是使在文化領域中因失去特徵而殁落的中國和中國人，不僅能與別國和別國人並駕齊驅於文化的領域，並且對於世界文化能有最珍貴的貢獻。

五，我們在文化上建設中國，並不是抛棄大同的理想，是先建設中國，成爲一整個健全的單位，在促進世界大同上能有充分的力。

要而言之：中國是既要有自我的認識，也要有世界的眼光，既要有不閉關自守的度量，也要有不盲目模仿的决心。這認識纔算得深切的認識。

循着這認識前進，那我們的文化建設就應是：

不守舊；

不盲從；

根據中國本位，採取批評態度，應用科學方法來

檢討過去，

把握現在，

創造將來。』（同上）

這是中國本位文化的根本主張：接着就是上海南京開『中國本位文化建設座談會』，來公開討論。同時引起許多批評的文章，如葉青的讀『中國本位的文化建設宣言』以後，李麥麥的評『中國本位的文化建設宣言』，潘光旦的談『中國本位』；但這些文章，都是討論的性質，沒有劇烈的辯駁；而反對最烈者就算胡適之先生，他說：

『辛亥以來，二十多年了，中國經過五四時代的大震動，又經過民國十五六年國共合作的國民革命的大震動。每一次大震動，老成持重的人們，都疾首蹙額，悲歎那個『中國本位』有隕滅的危險。尤其民十五六的革命，其中含有世界最激烈的社會革命思潮，

所以社會政治制度受的震撼也最厲害。……始終沒有打破那個『中國本位』。然而老成持重的人們却至今日還不曾擱下他們悲天憫人的遠慮。何鍵陳濟棠戴傳賢諸公的復古心腸當然是要維持那個『中國本位』，薩孟武何炳松諸公的文化建設宣言也只是要護持那個『中國本位。』何鍵陳濟棠諸公也不是盲目的全盤復古：他們購買飛機槍砲，當然也會挑選一九三五的最新模特兒　不過他們要用二千五百年前的聖經賢傳來教人做人罷了。這種精神，也正是薩何十教授所提倡的『存其所當存，吸收其所當吸收。』

我們不能不指出，十教授口口聲聲捨不得那個『中國本位，』他們筆下儘管宣言『不守舊，』其實還是他們的保守心理在那裏作怪。他們的宣言也正是今日一般反動空氣的一種最時髦的表現。……陳濟棠何鍵諸公又何嘗不可以全盤採用十教授的宣言來做他的烟幕彈？他們並不主張八股小脚，他們也不反對工業建設，所以他們的新政建設也正是『取長捨短，擇善而從；』而他們的讀經祀孔也正可以掛起『去其渣滓，存其精英』的金字招牌！十教授的宣言，無一句不可以用來替何鍵陳濟棠諸公作有力的辯護的。何也？何陳諸公的中心理論也正是要應付『中國此時此地的需要，』建立一個中國本位的文化。

』（試評所謂『中國本位的文化建設）

這是胡先生對於『中國本位文化建設』的反對，所謂『中國本位』，仍是復古，仍是保守心理在那裏作怪；仍是一種反動；仍是『東西文化』問題的重提。所謂『中國本位』，仍是『往東走』的呼聲。但是以我們的光眼來看，所謂『中國本位文化建設』問題，實與以前的『東西文化』問題不同；所謂曾李時代的『中學爲體，西學爲用，』，康梁的尊孔與崇拜東方精神文明；可說是『正』，自新文化運動起，像胡適，吳稚暉一流人之全盤承受西洋文化，可說是『反』，今日的『中國本位文化建設，』一方要保存中國固有文化，一方吸收歐美文化，建設一種以中國爲本位的新文化，可說是『合』。這是中國文化發展一個必然現象，與『十教授宣言』無關。

中國五十年來思想的介紹

（一）

中國近五十年思想在中國思想史的貢獻，一是對於數千年舊思想之破壞；一是新思想之樹立，而新思想之樹立，都由西洋思想之介紹，可說中國近代的思想家沒有一個不受外來思想之影響。介紹西洋思想最早，影響最大，要算嚴幾道氏，雖說介紹西洋學術思想不始於嚴氏，自明末徐光啓，李之藻譯天，算，水利諸書，爲介紹之始，嗣後上海製造局，京師之同文館，及敎會中之譯述；然所譯述，多偏於術數，與思想無涉；至戊戌政變，譯述特盛。『新思想之輸入，如火如荼』，然多爲『無組織，無選擇，本末不具，派別不明，』『梁啓超式的輸入法』，在思想上影響不大。

嚴氏的譯述甚多，有天演論，原富，社會通詮，羣己權界論，法意，羣學肄言，名學淺說，穆勒名學；這些都是英國近代的思想，在中國影響最大，譯述最早，就是天演論；自天

演論出版後，『物競』『爭存』『天然淘汰』『優勝劣敗』『適者生存』……名詞，都成了人人的口頭禪。

天演論原名，Evolution and Ethics；是赫胥黎（T. H. Huxley）所作，赫胥黎（1825—1895）是英國生物學家，實證主義哲學家；達爾文之友，自達氏物種原始出版，即爲進化論之熱烈贊成者，著述甚多，要者有天演論，人類在自然界的位置，生理學……。赫氏說『天演』道：

『天運變矣，而有不變者行乎其中；不變惟何？是名「天演」。以天演爲體，而其用有二：曰物競，曰天擇，此萬物莫不然，而於有生之類爲尤著。物競者，物爭自存也，以一物以與物物爭，或存或亡，而其效則歸於天擇；天擇者，物爭焉而獨存；則其存也，必有其所以存；必其所得於天之分，自致一己之能，與其所遭值之時與地，及凡周身以外之物力，有其相謀相劑者焉。夫而後獨免於亡，而足以自立也。而自其效觀之；若是物特爲天之所厚而擇焉以存也者，夫是之謂天擇。天擇者，擇於自然；雖擇而莫之擇，猶物競之無所爭，而實天下之至爭也。斯賓塞爾曰：天擇者，存其最宜者也；夫物既爭

存矣，而天又從其爭之後而擇之，一爭一擇，而變化之事出矣。』（嚴譯天演論三頁）

這是赫氏的天演論主要觀念，嚴氏解說道：

『復案：物競，天擇二義，發於英人達爾文。達著物種由來一書，以考論世間動植物類所以繁殊之故。……知有生之物，始於同，終於異，造物立其一本，以大力運之，而萬類之所以底於如是者，咸其自己而已，無所謂創造者也。……自茲厥後，歐美二洲治生學者，大抵宗達氏，……故赫胥黎謂古者以大地為靜居天中，而日月星辰，拱繞周流，以地為主；自歌白尼出，乃知地本行星，系日而運，古者以人類為首出庶物，肖天而生；與萬物絕異，自達爾文出，知人為天演中一境，且演且進，來者方將，而宗教摶土之說，必不可信。蓋自有歌白尼而後天學明，亦自有達爾文而後生理確也。』（天演論四頁）

可見赫氏天演的物競，天擇之說來源於達爾文；達氏用科學的方法，考生物的發展，知道生物都由進化而來，其所以生存，都由競爭而得，優勝劣敗，適者生存，都由『自己』，非由『創造』。人是生物之一，故非例外；人之所以首出庶物，亦由競爭而來，非『天之所厚』

；由此可知物之所以存，由於適者生存，競爭；物之所以不得不競爭由於天擇，自然淘汰；天之所以能擇，由於天之時時刻刻變動；赫氏說：

『故事有決無可疑者，則天道變化，不主故常是已。……試向立足處所，掘地深逾尋丈：將逢蜃灰；以是蜃灰，知其地之古必為海；……使是地不前為海，此恒河沙數蠃蚌者胡從來乎？滄海颺塵，非誕說矣。……故知不變一言，決非天運；而悠久成物之理，轉存變動不居之中。』（天演論二頁）

赫氏說：

『希臘理家額拉吉來圖有言：「世無今也」，「有過去有未來，而無現在；譬諸濯足長流，抽足再入，已非前水，」是混混者，未嘗待也。方云一事為今，其今已古，且精而核之，豈僅言之之時已哉！當其涉思，所謂今者，固已逝矣——赫胥黎他日亦言人命如水中漩洑，雖其形暫留，而漩中一切水質刻刻變易，一時推為名言。』（天演論下二頁）

這是宇宙的根本法則，時時刻刻在變動；所以一切事物也不能逃出法則之外；也要時時刻刻

的變化，而適者生存，不適者滅亡；這就是天擇，所以不能不競爭。但是赫氏以為宇宙之變動是緩慢的；所以一切生物的進化，也是漸漸變化而來，由易而繁，由簡而雜；赫氏說：

『特自皇古迄今，為變蓋漸，淺人不察，遂有天地不變之言；……地學之家，歷驗各種殭石，知動植庶品，率皆遞有變遷；特為變至微，其遷極漸；即假吾人彭聃之壽，而亦由暫觀久；潛移弗知，是猶蟪蛄不識春秋；朝菌不知晦朔，遽以不變名之，眞瞽說也。。。。』（天演論上二頁）

赫氏又說：

『今夫易道周流，耗息迭用；……生理之從虛而息，由息乃盈；從盈得消，由消反虛；故天演者如網如箍；又如江流然，始濫觴於崑崙，出梁益，下荆揚，洋洋浩浩，趨而歸海，而興雲致雨，則又反宗。始以易簡，伏變化之機，命之曰儲能；後漸繁殊，極變化之致，命之曰效實，儲能也，效實也，合而言之天演也。』（天演論下二頁）

赫氏以為宇宙的變化，是緩慢的；不是『飛躍』的；所以物的變化，也是漸漸的變化，都是由易簡而繁雜；赫氏由這一點，推之日月星辰，社會政治……都是如此，他說：

『物變所趨，皆由簡入繁，由微生著，……假由當前一動物，遠跡始初，將見逐代變體；雖至微眇，皆有可尋，迨至最初一形，乃莫定其爲動爲植；……苟能靜觀，隨在可察；小之極於跋行倒生，大之放乎日星天地，隱之則神思智識之所以聖狂，顯之則政俗文章之所以沿革，言其要道，皆可一言蔽之，曰天演是已。』（天演論下五頁）

以上是赫氏的天演說，說宇宙及事務之變化，由一點一滴漸漸變化而來的，不是突急的，這就是與近日辯證唯物論根本不同之點。辯證唯物論說變化由『量到質』，由漸進到突變。赫氏除『天演』說外，他的方法在思想史也有很大的貢獻，他的方法就是『存疑主義』（Agnosticism）；胡適先生說：

『存疑主義這個名詞，是赫胥黎造出來的，……赫胥黎說，只有那證據充分的知識，方才可以信仰，凡沒有充分證據的，只可存疑，不當信仰。……赫胥黎是達爾文的作戰先鋒，從戰場上的經驗裏認清了科學的唯一武器是證據，所以大聲疾呼的把這個無敵的武器提出來，叫人們認爲思想解放和思想革命的唯一工具。自從這個「拿證據來」的喊聲傳出以後，世界的哲學思想就不能不起一個根本的革命，——哲學方法上的大革命。』

（胡適文存二集二卷二四一頁）

自從嚴氏的天演論出版後，把赫胥黎的思想學說介紹到中國來；同時把達爾文的思想學說也介紹到中國來，因爲赫氏的天演物競天擇之說，來源於達爾文。達爾文（C.R.Darwin）（一八〇九—一八八二）英國博物學家，生物進化論的主唱者；一八三一年卒業於劍橋大學，這年在裴格爾（Beagle）號船中爲船員，加入世界探險隊，從事研究動植物的分布，特性及人種的生活狀況；唱自然淘汰(Natural selection)與適者生存（Survival of The fittest)之說，至一八五九年他的物種由來，發表生物進化論之說。享年七十有三，他的著作有物種由來，人類由來，畜養下動植物底變異，人及動物底感情底表演，達爾文由研究生物發現物競天擇的進化學說，他的根本觀念在打破數千年傳統『類不變』思想，胡適先生說：

『達爾文的主要觀念是：「物類起于自然的選擇，起於生存競爭裏最適宜的種族的保存。」他的幾部書都只是用無數的證據與事例來證明這一個大原則。……單只那書名——物類由來——把「類」和「由來」連在一塊，便是革命的表示。因爲自古代以來，哲學家總以爲「類」是不變的，一成不變就沒有「由來」了。例如一粒橡子，漸漸生芽發根

，不久滿一尺了，不久成小橡樹了。不久成大橡樹了。這雖是很大的變化，但變來變去還只是一株橡樹。橡子不會變成鴨脚樹，也不會變成枇杷樹，千年前如此，千年後也還如此。這個變而不變之中，好像有一條規定的路線，……這個法式的範圍，亞里士多德叫他做「哀多斯」(Eidos)，平常譯作『法』。……達爾文不但證明「類」是變的，而且指出「類」所以變的道理。……打破了有意志的天帝觀念。如果一切生物全靠着時時變異和淘汰不適於生存競爭的變異，方才能適應環境，那就用不着一個有意志的主宰來計劃規定了。況且生存的競爭是很慘酷的；若有一個有意志的主宰，何以生物界還有這種慘劇呢？』(胡適文存二集二卷二三四頁)

這是達爾文的根本思想，說一切生物都由進化而來，『類』是變的；其所以變是由於生物的生存競爭；因生存競爭而有滅亡的慘劇。胡適先生說：

『物類由來出版以後，歐美的學術界都受了一個大震動。十二年的激烈爭論，漸漸的把上帝創造的物種由來論打倒了，故赫胥黎在一八七一年曾說，「在十二年中，物類由來在生物學上做到了一種完全的革命，就同牛敦的 Principia 在天文學上做到的革命一樣

。」但當時的生物學者及一般學者雖然承認了物種的演化，還有許多人不肯承認人類也是由別的物類演化出來的。人類由來的主旨只是老實指出人類也是從猴類演化出來的。』（仝上二二一頁）

還是達爾文進化論在思想上的貢獻和影響，他的方法仍是赫氏的方法，胡氏又說：

『三百年的科學家忍氣吞聲的「敬宗教而遠之」，所以宗教也不十分侵犯科學的發展。但到了達爾文出來，演進的宇宙觀首先和上帝創造的宇宙觀起了一個大衝突，於是三百年來不相侵犯的兩國就不能不宣戰了。達爾文的武器只是他三十年中搜集來的證據。三十年搜集的科學證據，打倒了二千年尊崇的宗教傳說！』（仝上二四〇頁）

嚴氏譯天演論不只把達爾文的思想學說介紹到中國來，同時把斯賓塞的思想學說也介紹到中國來，因爲他和達爾文同時，承認天演論最早，提倡最力的人；並把進化的法則應用到心理學，社會學，人生哲學的社會科學上去。後來嚴氏又譯了他的『羣學』書叫做羣學肆言(Study of sociology)。斯賓塞（Herbart Spencer 1820—1903）英國哲學家。生於泰皮州，十八歲爲鐵路技手，至一八四八年爲經濟新聞記者，初研究政治，經濟，社會等學，後研

究生物進化的思想，創立綜合哲學。著作有原理論，生物學原理，心理學原理，社會學原理，倫理學原理，教育論，科學底分類等。斯賓塞說萬物的演進分三個階級：一『積聚』，二『畫分』，三『安定』；嚴氏解道：

「復案，斯賓塞：天演界說曰：天演者，翕以聚質，闢以散力；方其用事也，物由純而之雜，由流而之凝，由渾而之畫，質力雜糅，相劑為變者也。…其所謂「翕以聚質」者；即如日局太始，乃為星氣，名「涅菩剌斯」布護六合，其質點本熱至大，其抵力亦多，過於吸力，繼乃由通吸力收攝成殊，太陽居中，八緯外繞，各各聚質，如今是也。所謂「闢以散力」者，質聚而為熱，為光，為聲，為動，未有不耗本力者，此所以今日不如古日之熱，地球則日縮，慧星則漸遲，八緯之周天日緩。……所謂「由純之雜」者，萬物皆始於簡易，終於錯綜。……所謂「由流之凝者，蓋流者非他，由質點內力甚多，未散故耳。……所謂「由渾之畫者，渾者撫而不精之謂，畫則有定體而界域分明；……物至於畫，則由壯入老，進極而將退矣。人老則難以學新，治老則篤於守舊皆此理也。所謂「質力雜糅，相劑為變者……人身之血，經肺而合養氣，食物入胃成漿，經肺成血

，皆點力之事也。……至肺張心激，胃迴胞轉，以及拜舞歌呼手足之事，則體力耳。點體二力，互為其根，而於隱見之異，此所謂相劑為變也。』（天演論七頁）

這是嚴氏對斯賓塞的天演說介紹。實則斯氏最大貢獻，不在演進說本身，而在把進化的法則，應用到社會科學上去；他用在心理學上說：

『心理的生活和生理的生活有同樣的性質，兩種生活都是要使內部關係和外部關係互相適應。從前的人把意識說的太微妙了，其實意識也是一種適應的作用。人受的印象太多了，不能不把他們排列成一種次序；凡是神經的作用，排成順序，以便適應外面的境地的，便是意識。』（胡適文存二集二卷二四四頁）

斯氏又把『適者生存』的原則，應用到倫理學上，他以適應不適應定行為善惡的標準。他說：『我們分別行為的好壞，總是看他能否適應他的目的。』不適應的行為，是幼稚的行為；目的與行動最適應，就是行為進化的表現。

自嚴氏譯天演論，介紹赫胥黎，達爾文，斯賓塞的思想學說到中國來，影響中國思想界甚大，進化論的思想，風行一時，後民鐸出進化論號二冊（三卷三四號）內有陳兼善的進化

之方法，進化論發達略史，達爾文年譜。……書籍有馬君武譯的達爾文物種原始，陳兼善著的進化論綱要，張資平著的人類進化論。……嚴氏除介紹進化論思想外，還譯亞丹斯密的原富，甄克思的社會通詮，穆勒的名學及羣已權界論，孟德斯鳩法意，耶芳斯名學淺說。介紹西洋的經濟，社會，法律，政治，論理，思想到中國來，對於中國近代思想影響也甚大。

(二)

自嚴氏介紹赫胥黎，達爾文，斯賓塞的進化思想到中國後，風行一時；引起『有強權無公理』的思想。同時糾正這『強權論』的思想『互助論』，由李石曾氏從法國介紹到中國來。『互助論』倡於克魯泡特金(P. A. Kropotokin 1842—1921)克氏爲俄國無政府主義者，生於莫斯科，一八七二年旅行比利時與無政府主義巴枯寧相識，因信無政府主義，後亡命英國，一八八年被逐至法，一八八三年在里昂被捕，一八八六年仍回英，住倫敦近郊，刊自由新聞：迨俄國十月革命成功，乃返國，至一九二一年死，年八十歲。著作甚多，要者：互助論，國家論，無政府底哲學及理想，無政府黨底道德，無政府底科學的根據，近世科學與無政府主義，自傳，革命家底追思等。

克氏的中心思想，就是『互助論』，他以爲將來無政府社會的現實，全賴人類互助的精神；因爲人類都具有『連帶心』，就是要將自己所欲爲之事施諸他人的心；是道德感情底中心，利己，利他主義的調和。但是人類互助的本能，是從生物昆虫，爬虫，鳥獸繼承來的，所以進化是互助發展的歷史，這是他對於達爾文『進化論』修正，人類及動物固因相互競爭而生存，而其所以生存，則全賴於相互扶助的進行；所以克氏說：『團結！實行互助；只有團結互助是對於個人及全體給與最大的安全，和保障知識的道德的生存進步的最確實方法。』這是包氏『互助論』的要點，這種思想介紹到中國，就是高陽李氏，蔡孑民先生說：

『根據進化論，而糾正强權論的學說，從法國方面輸進來，這是高陽李煜瀛發起的。李氏本在法國學農學。由農學而研究生物學。由生物學而研究拉馬爾克的動物哲學，又由動物哲學而引到克魯巴金的互助論。他的信仰互助論，幾於宗教家相像。民國紀元前六年頃，他同幾個朋友，在巴黎發行一種「新世紀」的革命報，不但提倡政治革命，也提倡社會革命，學理上是以互助論爲根據的，盧騷與伏爾泰等反對强權反對宗教的哲學，紀約的自由道德論，也介紹一點。李氏譯了拉馬爾克，與克魯巴金的著作，在「新世紀

」發表。雖然沒有譯完，但是影響很大。李氏的同志如吳敬恒，張繼，汪精衛等等，到處唱自由，唱互助，至今不息，都可用「新世紀」作爲起點。』（五十年來中國之哲學）『互助論』除李氏介紹外，還有周佛海氏譯的克氏互助論（Mutual aid），對於中國近代思想都有大的影響。

（三）

自嚴氏介紹進化的思想，李氏介紹互助的思想到中國後，思想界大受影響；但這些思想，都是英法的思潮；同時介紹德國思想到中國來，最早，而影響最大的，就是王國維氏，他敍述研究德國哲學道：

『余之研究哲學，始於辛壬之間，癸卯春，始讀汗德之純理批評，苦其不可解，讀幾半而輟。嗣讀叔本華之書而大好之。自癸卯之夏以至甲辰之冬，皆與叔本華之書，爲伴侶之時代也。所尤慊心者，則在叔本華之知識論，汗德之說，得因之以上窺。然於其人生哲學觀，其觀察之精銳，與議論之犀利，亦未嘗不心怡神釋也。後漸覺其有矛盾之處。去夏所作紅夢樓評論其立論雖全在叔氏之立脚地，然於第四章內，已提出絕大之疑問。旋

悟叔氏之說，半出於其主觀的性質，而無關於客觀的知識；此意於叔本華與尼采一文中始暢發之。今歲之春復返而讀汗德之書。嗣今以後，將以數年之力，研究汗德。他日稍有所進，取前說而讀之，亦一快也。』（靜安文集自序）

可見王氏的得力處就在叔氏，叔本華（A.Schopenhauer 1788—1890），德人，虛無派哲學家；一八〇九年入格丁根大學，研究柏拉圖及康德哲學，後入柏林大學，一八一三年卒業於耶拿大學，與哥德交遊，並研究印度思想，一八二〇年任柏林大學講師，著作有充足理由律之四根，爲意志及表象底世界，倫理學底基本問題等。叔氏思想的來源，自謂除直接經驗外，得力於柏拉圖之『觀念論』，康德之『知識論』及印度之著作，吠陀的汎神論。叔氏思想根本觀念，在他的『意志說』，王氏說道：

『叔氏曰：「我之爲我，其現於直觀中時，則塊然空間及時間中之一物，與萬物無異。然其現於反觀時，則吾人謂之意志而不疑也。而吾人反觀時，無知力之形式行乎其間，故反觀時之我，我之自身也。然則我之自身，意志也。而意志與身體，吾人實視爲一物，故身體者可謂意志之客觀化，即意志之入於知力之形式中者也。吾人觀我時得由此二方

面，而觀物時只由一方面，即惟由知力之形式中觀之。故物之自身，遂不得而知。然觀我之例推之，則一切物之自身，皆意志也。」……夫吾人之本質，既爲意志矣。而意志之所以爲意志，有一大特質焉，曰生活之欲。何則？生活者，非他，不過自吾人之知識中所觀之意志。……圖個人之生活者，更進而圖種姓之生活。……於是滿足與空乏，希望與恐怖，數者如環無端，而不知其所終。……從叔氏之形而上學，則人類於萬物，同一意志之發現也。其所以視吾人爲個人，而與他人物相區別者，實有知力之藪。夫吾人之知力，既以空間時間爲其形式矣，故凡現於知力者，不得不複雜。既複雜矣，不得不分彼我。故空間時間二者……個物化之原理也。……若一旦超越此個物化之原理而認人與己皆此同一之意志，知己所弗欲者，人亦弗欲之，各主張其生活之欲而不相侵害，於是有正義之德。於正義之德中，已之生活之欲，已加以限制，至博愛則其限制又加甚焉。故善惡之別，全視拒絕生活之欲之程度以爲斷。其但主張自已生活之欲，而拒絕他人之生活之欲者，是爲過與惡。主張自己，亦不拒絕他人者，謂之正義。稍拒絕自己之欲以主張他人者，謂之博愛。然世界之根本，以存於生活之欲之故，故以苦痛與罪惡充之。

而在主張生活之欲以上者，無往而非罪惡，故最高之善，存於滅絕自己生活之欲，且使一切物，皆滅絕此欲，而同入於涅槃之境』（叔本華之哲學及教育學說）

這是王氏對叔氏學說的介紹頗爲扼要透闢，他的根本觀念是『意志說』，以爲意志爲世界之本源，因此重意志，而輕知識；知識是意志的工具；其來源及性質，皆爲意志所用，而非所以發現眞理，知識之所知，以有利於意志者爲限。因此重直觀，而輕概念；王氏說：

『至叔氏哲學全體之特質，最重要者，出發點在直觀，而不在概念是也。……叔氏謂直觀者，乃一切眞理之根本，唯直接間接，與此相聯絡者始得爲眞理。而去直觀逾近者，其理愈眞。若有概念雜乎其間，則欲其不罹虛妄，難矣。……叔氏於教育之全體無所往而不重直觀。故其教育上之意見，重經驗，而不重書籍。……而美術之知識，全爲直觀之知識。而無概念雜乎其間，故叔氏之視美術也，尤重於科學。』（全上）

叔氏重意志，輕知識，結果流爲悲觀厭世的思想。因爲叔氏以意志爲世界之來源，有意志即有需要，有需要即有苦受；蓋『意志之不能因一個特殊的滿足而停止欲求，正如時間之不能有始有終；所以更無一物可以完全的，永遠的滿足意志之欲求』。免去苦痛，非完全否定

意志不可。叔氏以爲不只現象世界爲苦痛所有，即概念世界，亦爲苦痛所有；因苦痛是一切生活之要素，有苦痛者，正因意志之肯定其自己；所以應負其責任，受其苦痛。因爲這樣，所以要免去苦痛，滅絕意志，到『無意志，無觀念，無世界』之境界不可。

以上是王氏對於叔氏學說思想之介紹，又有書叔本華遺傳說後，及釋理，紅樓夢評論皆根據叔氏之思想，後王氏自沉昆明湖以死，與叔氏之虛無悲觀之思想不無關係。可見叔氏學說對王氏影響之大，王氏對叔氏學說認識之深。

自王氏介紹叔本華的思想到中國後，同時也介紹了尼采的思想來，尼采(F. W. Nietzsche 1844—1900)德國詩人，哲學家；幼入波昂大學習哲學及言語學；一八六九年任巴塞爾大學教授，一八七〇年普法之戰志願出征，旋因病歸；一八八九年犯痲痺狂，入精神病院，過了十年，至一九〇〇年死去。尼采的思想來自叔本華華葛那二人，後取孔德之實證哲學，達爾文的生存競爭，馬克思的唯物史觀，斯丁拿的個人主義，而完成他的思想。著有人間的過於人間的，善惡之彼岸，道德系統論，偶像之微光，悅愉的科學，反基督教，尼采傳等。王氏介紹尼氏的學說，與叔氏作比較的介紹；因尼氏的思想來源於叔氏，初極端崇拜叔氏之學說

，後乃與之相反，王氏道：

『二人以意志爲人性之根本也同，然一則以意志之滅絕，爲其倫理學上之理想；一則反是。一則由意志同一之假說，而唱絕對之博愛主義；一則唱絕對之個人主義。……尼采之學說，全本於叔氏。……叔氏謂吾人之知識，無不從「充足理由之原則」者，獨美術之知則不然。其言曰：「美術者，離充足理由之原則而觀物之道也。……天才之方法也。……」尼采乃推之於實踐上，而以道德律之於個人，與充足理由之於天才一也」。……由叔本華之說，最大之知識，在超絕知識之法則。由尼采之說，最大之道德，在超絕道德之法則。……尼采由知之無限制說，轉而唱意之無限制說。……使吾人回想叔本華之天才論曰「天才者，不失其赤子之心者也，……赤子，能感也，能思也，能教也。……彼之知力盛於意志。」……叔氏於其倫理學，及形而上學，所視爲同一意志之發現者，於知識論及美學上，則分爲種種之階級。……更進而立於大人與小人之區別。……對一切非天才而加以種種之惡謚：曰俗子，曰庸夫，曰庶民，曰輿台，曰合死者。尼采則更進而謂之曰衆生，曰衆庶。

叔本華與尼采，性行相似，知力之偉大相似，意志强烈相似。其在叔本華，世界者，吾之觀念也。於本體之方面，則曰世界萬物，其本體皆與吾人之意志同，而吾人與世界萬物，皆一同意志之表現也。自他方面言之，世界萬物之意志，皆吾之意志也。…然彼猶以有今日之世界爲不足，更進而求最完全之世界。……彼之說博愛也，非愛世界也，愛其自已之世界而已；其說滅絕也，非眞欲滅絕也，不滿足今日之世界而已。…彼之形而上學之需要在此，終身之慰籍在此。若夫尼采，以奉實證哲學，故不滿於形而上學之空想。而其勢力炎炎之欲，失之於彼岸者，欲恢復之於此岸；失之於精神者，欲恢復之於物質。……彼效叔本華之天才，而說「超人」，效叔本華之放棄充足理由之原則，而放棄道德。高視闊步，而恣其意志之游戲。宇宙之內，有知意之優於彼，或足以束縛彼之知意者，彼之所不喜也，故彼二人者，其執無神論，同也。其唱意志自由論，同也。……叔氏之天才之苦痛，其役夫之晝也。……尼采則不然，彼有叔本華之天才，而無其形而上學之信仰，亦一役夫，夢亦一役夫，於其不得不弛其負擔，而圖一切價值之顚覆。舉叔氏夢中所以自慰者，而欲於晝日實現之，此叔本華之說，所以尙不反於普通之

道德。而尼采則肆其叛逆而不憚者也。』（叔本華與尼采）

這是王氏尼采學說與叔本華比較的介紹，而尼氏思想來源於叔氏，叔氏爲世界之本體，即意志；而意志不能滿足，便是痛苦，要去痛苦，即否定意志，超現世。尼氏則不然，以爲意志之不能滿足，正是使我們奮鬥的無止境；不只要學達爾文的『生物競爭，適者生存』來適應環境，還要拿人類理智所產生的生生不息的活勢力來征服環境，創造環境；所以主張『超人』的學說，『鋤弱留强』反對『互助』，說互助也要以競爭作骨子，否則，便是『跛足互助』，不能長久。因此，主張戰爭，反對慈悲，及保障弱者的道德及宗教。

但王氏介紹尼采的思想不及叔本華的詳備，至民國九年，民鐸二卷一號出尼采號，有白山的尼采傳，符譯尼采之一生及思想，朱侶雲的超人和偉人，李石岑的尼采思想之批評，J.T.W. 的尼采學說之眞僞，尼采之著述及關於尼采研究之參考書等，詳盡的多了。

王氏研究叔本華尼采的學說，同時研究康德的學說；惜其『讀汗德之純理批評，苦其不可解，讀幾半而輟』，轉學尼采二氏之學；謂『將以數年之力研究汗德。』但他不久拋棄哲學，而轉到考古學，美術學上去，對於『研究汗德』竟沒有結果；至民鐸六卷四號出康德號

，有胡嘉的康德傳，純粹理性批評梗概，康德年譜（H.C.作）及康德之著述及關於康德研究之參考書等。中國研究康德學說專家，就是張眞如先生，名頤，四川永寧人；現在北京大學哲學系教授。

（四）

自從嚴李王三氏介紹英法德的思想後，對於中國思想界影響甚大；尤以嚴氏的介紹爲最。再次就算美國思想的介紹，可以杜威爲代表，他曾於一九一八年到中國講學，故其在中國思想界之影響，尤超越前代，因赫胥黎，達爾文，斯賓塞，叔本華，尼采等的思想都是間接的，由譯述介紹到中國來，而杜威的思想，由直接的介紹到中國來。杜威(John Dewey 1859—)美國實驗主義哲學家，教育家，生於普林敦。一八八四年得約翰霍布金大學哲學博士，一八九四年任芝加哥大學哲學主任，並辦一實驗學校；一九〇四年任哥倫比亞大學哲學教授，著述甚多，有心理學，倫理學評論，我的教育主義，論理學研究，思維術，明日的學校，民主主義與敎育，哲學底改造，經驗與自然。德育原理，達爾文在哲學上的影響等。

杜威於民國八年五月一日到上海，在中國共住兩年零兩個月，到的地方有奉天，河北，

山東，江蘇，浙江，福建，廣東等十省，並且到處有講演，來介紹他的思想學說；尤以在北平的學術講演爲久，在北平有五大講演，一、社會哲學與政治哲學，二、教育哲學，三、思想之派別，四、現代的三個哲學家，五、倫理演講，這些講演都是胡適先生口譯的：並且在杜氏未來之前，作了一篇實驗主義來介紹他，於杜氏回國時又作了一篇杜威先生與中國，說『自從中國與西洋文化接觸以來，沒有一個外國學者在中國思想界的影響有杜威先生這樣大的。』此外還作了一篇杜威論思想，可見胡氏是介紹杜氏思想最有力的人，他的治學及著述的方法，都是杜氏的方法。

介紹杜氏的學說思想除胡氏外，還有蔣夢麟，劉伯明，陶知行等；當杜氏在南京講演時，劉陶二氏擔任翻譯，劉氏還譯了杜威所著的思維術；蔣氏方主持新教育，出杜威號（一卷三號）內中有胡適的杜威哲學根本觀念，杜威的教育哲學，實驗主義（講演）劉經庶的杜威之論理學，蔣夢麟的杜威之倫理學；平民主義與教育（杜氏講）新教育創刊號有陶知行的試驗主義與教育，劉經庶的試驗的倫理學。現在先說杜威的根本思想，他的根本思想，就是他的實驗主義的哲學，胡適說道：

『現今歐美很有勢力的一派哲學，英文叫做 Pragmatism ，……本來是皮耳士(C. S. Peirce)提出的。……美國杜威(John Dewey)一派，仍舊回到皮耳士所用的原意，注重方法論一方面；……他這一派自稱為『工具主義』(Instrumentalism)。……我們另用『實驗主義』的名目來做這一派哲學的總名。……這一派哲學的始祖皮耳士常說他的新哲學不是別的，就是「科學試驗室的態度」……所以我們用來做一個「類名」(胡適文存卷二，七六頁)

這是『實驗主義』的來原，他的根本觀念是：『第一是科學試驗室的態度，第二是歷史的態度。』牠的方法是『要把注意之點從最先的物事移到最後的事物；從通則移到事實，從範疇移到效果。』牠的『眞理論』說：

「凡眞理都是我們能消化受用的；能考驗的，能用旁證證明的，能稽核查實的。……眞理的證實在能有一種滿意擺渡的作用。」……這種眞理叫做「歷史的眞理論。」……眞理並不是天上掉下來的，也不是人胎裏帶來的。眞理原來是人造的，人的一種工具。』(仝上一〇二頁)

這是實驗主義的眞理論，杜威根據這點，產生他的哲學，他的根本觀念是：

『(1)經驗就是生活，生活就是對付人類周圍的環境；(2)在這種應付環境的行爲之中，思想的作用最爲重要；一切有意識的行爲都含有思想的作用；思想乃是應付環境的工具；(3)眞正的哲學必須拋棄從前種種玩意兒的「哲學家的問題，」必須變成解決「人的問題」的方法。』(同上一一六頁)

可見杜氏對『經驗』和『思想』的重視，他又說道：

『經驗不是一本老賬簿；經驗乃是一個有孕的婦人；經驗乃是現在的裏面懷着將來的活動。……「經驗不光是知識，經驗乃我對付物，物對付我的法子。」……杜威一系的人把思想尊爲「創造的智慧」。思想是人類應付環境的唯一工具，是人類創造未來新天地的工具，所以當得起「創造的智慧」這個尊號。』(同上一一四頁)

杜氏思想的方法，說思想發生於疑難，再指定疑難之點，然後提出解決的方法，再決定那種假設適用，最後還要『証明』，這思想的五步，由此產生他的實驗派的思想方法，他說：

『(一)實驗要使知識學問學理，格外切於實用，不是空的無用的知識。

（二）使人生的行為，格外根據有意識的行為，受知識的支配，不要作無意識的盲從』（杜威講思想之派別八四頁）

這是杜氏思想方法，由這點產生他的實驗論理學。現在再說杜氏的政治，社會及教育思想，蔡孑民先生在杜氏六十生日說道：

『杜威的哲學，用十九世紀的科學作根據：由孔德的實證哲學，達爾文的進化論，詹美士的實用主義遞演而成的，我們敢認為西洋新文明的代表。……孔子說尊王，博士說平民主義；孔子說女子難養，博士說男女平權；孔子說述而不作，博士說創造，這都是根本不同的。』（蔡孑民言行錄四〇一頁）

杜氏的政治思想，是平民政治，他說：

『平民政治的根本觀念，便是，凡是公道的政府，須根據于被治者的同意。政府一切行動既以被治者的同意為根據，被治者得覺自己也是社會的一部分，社會的意志便是他們意志，盡一部分義務便享一部分權利，所以他們都願意幫助政府做事。』（社會哲學與政治哲學三八頁）

但是杜氏對於政治，社會的改革，要『是東一塊西一塊零零碎碎的進步，是一件件的，不是整塊的』而反對革命，『社會上一切制度，……最後甚而至於暴動，……去根本解決，這是很危險，』但杜氏主張知識思想自由；說『思想自由，是民治主義不可少的。』現在再說他教育思想，他的教育根本觀念就是：

『教育即是生活；教育即是繼續不斷的重新組織經驗，要使經驗的意義格外增加，要使個人主宰後來經驗的能力格外增加。』（胡適文存二卷一四五頁）

這是杜氏平民主義的根本觀念，他又說：

『平民主義的教育的第一個條件，就是要使少年人能自己用他的思想力，把經驗得來的意思和觀念一個個的實地證實，對於一切制度習俗都能存一個疑問的態度，不要把耳朵當眼睛，不要把人家的思想糊裏糊塗認作自己的思想。……第二個條件就是要使人人都有一種同力合作的天性，對於社會的生活和社會的主持都有濃摯的興趣。』（同上一四五頁）

以上是杜威思想的概略，對於中國近代思想影響甚大；杜威來中國講學，同時把詹姆士（W

James 1842—1910）的思想也介紹過來，他是美國近代大哲學家，大心理學家——科學的心理學。

(五)

杜威在中國講現代的三個哲學家，不只把詹姆士介紹來，同時把柏格森的思想也介紹過來。柏格森（H. Bergson 1859—）法國哲學家，生於巴黎，考入孔道塞學校習進化論，一九〇〇年任法蘭西大學教授，與歐鏗為二十世紀初期大哲學家。著有物質和記憶，創造的進化，形而上學序論，能力心靈論等。自杜氏介紹後，至民國十一年民鐸出柏格森號（三卷一號）有嚴既澄的柏格森傳，法國哲學家柏格森談話記（張君勱作）馮友蘭的柏格森的哲學方法，張東蓀的柏格森哲學與羅素的批評，李石岑的柏格森哲學之解釋與批評，柏格森之著述與關於柏格森研究之參考書，中國研究柏格森最有心得，崇拜最力的人，就算張東蓀和張君勱二氏，張東蓀氏譯有柏氏的創化論，物質與記憶二書，張君勱氏介紹他的思想說：

「嗚呼！康德以來之哲學家，其推倒衆說，獨闢蹊徑者柏格森一人而已。昔之哲學家之根本義，曰常，曰不變，而柏氏之根本義，則曰變，曰動。昔之哲學家曰：「先有物而

後有變有動」；而柏氏則曰「先有變有動而後有物。」惟先物而後變動焉，故以物爲元始的，而變動爲後起的。惟先變動而後物焉。故以動爲元始的，而物爲後起的。昔之學者曰：「時間者，年月日時分秒而已。」柏氏曰：『此年月日時分秒乃數學的時間也亦空間化之時間也。吾之所眞時間則過去，現在，未來三者相繼續，屬之自覺性與實生活中，故非數所得而表現。」昔之哲學家，但知有物，而不知物之起原。柏氏曰：「天。下。無。所。謂。物。，但。有。行。爲。而。已。。物。者。，即。一。時。的。行。爲。也。。由人類行爲施其力於空間，而此行爲之線路，反映於吾人眼中，則爲物之面之邊。」昔之哲學者曰：「求眞理之具，曰官覺，曰概念，曰判斷。」柏氏曰：「世界之元始的實在曰變動。故官覺，概念，判斷，三者不過此變動之片段的照相。是由知識之選擇而來，其本體不若是焉。』」（法國哲學家柏格森談話記改造三卷二號）

這是張氏對柏格森思想的介紹，頗爲扼要。柏氏的根本思想是：

『是「眞的時間」(Duration)的見解，……與「時間(Time)」不同。……「眞的時間」就是永遠前進，把種種過去保存在變遷當中。他把「眞的時間」比作往前滾的「雪球」

，有兩個意義：第一，種種過去都包在現在當中：第二，越滾越大，將來逐漸長進，逐漸更新。』（現代的三個哲學家二二頁）

他根據這個觀念，來產生他變的哲學；說：

『存在就是變遷，沒有不變遷存在的。……變遷就是長進的成熟……就是永遠不斷的創造自已。……不動的不變的死的物質界，也許可以動的變的活的，與心界一樣。』（同上二六頁）

他又說：

『柏格森以爲「眞的時間」之宇宙，創造進化，時時活動，時時變新。……把變遷看得非常重要，甚至不承認變遷的東西，以爲變遷就是變遷自身在那裏變遷，變遷以外，沒有旁的東西。』（同上二八頁）

因爲這樣，所以重『直覺』不重『知識』：以爲『生活不能用知識了解的，要了解生活只有去生活；行爲不能用知識了解的，要了解行爲只有去行爲。』柏氏的思想雖來自達爾文的進化思想，但說達氏的進化論是機械的；『只承認現成的，而不承認新的分子』所以主張『創

造的進化』；所以他說人與人以下動物的區別，就在『人是能造器具的動物。』

（六）

繼杜威來中國講學的思想家，就是羅素：（B.Russell 1873—）英國哲學家。入劍橋大學，研究康德，黑格爾的哲學，卒業後任該校教授；當歐戰時，反對戰爭；一九一六年因爲不肯當兵作辯護，處六十一天徒刑；至一九一八年入獄六個月。至一九二〇年赴俄，十月由日本赴中國，現任倫敦大學教授；著有數學原理，社會改造原理，政治理想，到自由之路，數理哲學概論，現代英國哲學，教育論等。

自羅素到中國後，在北平講演；也有五大講演：一、數理邏輯，二、物之分析，三、心之分析，四、哲學問題，五、社會構造論。都由趙元任先生口譯；可是在羅氏未來以前即有人翻譯他的到自由之路，社會改造原理到中國來。自數理邏輯印行後，即有張申府先生編的羅素既刊著作目錄。中國究研羅素思想最有心得，介紹最力的，就是張申府先生；一直到近日，仍在世界思潮上來介紹羅氏的學說思想。羅氏的根本思想，就是他數理哲學；杜威說：

『照羅素講，人須把人事方面的成見私見去掉，纔可以講哲學。哲學是純粹無所爲的，

屬於靜想的，關於宇宙眞際的知識。科學中只有數學最不近人事方面，而亦最近於靜想而無所爲……科學中只有數學最純粹正確，故數學的方法，便是哲學的方法。』（現代的三個哲學家四一頁）

這是羅氏哲學出發點，因此他崇理性，而輕感覺；重共相，而藐視個體；却有貴族的意味，但在社會思想方面，却很激烈，近於民主。他對於社會根本主張要『人應當裁制他佔有衝動，發展他創造的衝動。』引老子的『生而不有，爲而不恃，長而不宰』主張。說：

『人類的活動可以分爲兩種，一種是創造的，（Creative）一種是佔據的。（Possessive）。故天性的衝動，也有這兩種。衣，食，貨物等，一個人有了以後別人不能有的，關於這些的衝動，是佔據的衝動。還有，科學家發明新理，新東西，不想個人私有，却是公諸大衆的，關於這些的衝動，是創造的衝動。社會的組織，沒有不鼓勵人去做佔據的衝動，而摧殘創造的衝動的。』（同上五三頁）

因爲這樣，所以羅氏反對國家和私有財產制度，痛恨政客；他對於教育主『創造的教育』因此主張自由思想說：

『羅素說：人類怕思想，比怕世界上什麼事件都利害，比怕死，怕滅亡還要利害。思想是崛强的，革新的，破壞的，可怕的；思想對於特殊的權力，已成的制度，適意的習慣，是無情的；思想是無政府，無法律，不怕威權的，思想是偉大的，敏捷的，自由的，是世界的光明，是人類的最大榮耀。』（同上五三頁）

還有一點，就是他對於人生與宇宙的觀念，他以為：

『銀河在天體中不過一小片；在這一小片當中，太陽系眞是極微細的一黑點，在這極微細的黑點中，地球這行星眞是要用顯微鏡照才得出的一小點；在這小點上，有許多灰氣和水構成的汚濁東西，在那裏跑來跑去忙個不了，想在這很短的時間中，延長他們自己的生命，努力殺害人家的生命；……也許滅亡得格外快一點，這是地球以外看我們地上人類的生活。』（同上四〇頁。）

這是羅素在歐戰發生後，對於人類觀念，頗有悲觀的氣味。

（七）

中國五十年思想的介紹，除上述外，對於中國思想影響最大的，就算馬克思的思想，馬

克思（Karl Marx 1818—1883），德人，科學社會主義的創造者。初入波昂大學習法律，後入柏林大學習歷史及黑格爾哲學。一八四三年至巴黎，與法國普魯東相識，一八四四年與恩格爾相識，遂爲終身至友。一八四七年至倫敦組共產黨同盟，發表共產黨宣言；後復至倫敦，一八六四年組『國際勞動者協會』——『第一國際』；後與巴枯寧等無政府主義者意見不同，至一八七六年解散。著作有哲學底貧困，經濟學批判，資本論，剩餘價值學說史，工錢勞動與資本，價值，價格及利潤，此外還有與恩格爾合著的共產黨宣言及神聖家族。

中國介紹馬克思思想最早，影響最大的就算新青年了。至民國八年，出『馬克思號』，有顧兆熊馬克思學說，凌霜的馬克思學說批評，劉秉麟的馬克思傳略，李大釗的我的馬克思主義觀，陳啓修的馬克思研究（六卷五號）至民國九年有陳獨秀的關於社會主義的討論，李大釗的唯物史觀在現代歷史學上的價值（八卷四號）至民國十年有李達的馬克思派社會主義，存統的馬克思共產主義，陳獨秀的社會主義批評，高一涵的共產主義歷史上的變遷，李達的討論社會主義並質梁任公；九卷六號有陳獨秀的馬克思學說，赫譯的馬克思學說之兩節。

中國研究馬克思學說最有心得，介紹最早的就算陳獨秀，李大釗，李達。尤以陳氏的影

響爲大。馬克思學說最要之點，就是他的『剩餘價值』；陳氏介紹道：

『馬克思底經濟學說，和以前個人主義的經濟學說不同之特點，是在說明剩餘價值之如何成立及實現。二千幾百頁資本論裏面所反覆說明的，可以說目的就是在說明剩餘價值這件事。斯密亞丹也曾說過：「在土地未私有，資本未集聚的最初狀態，勞動者所生產的東西全屬勞動者自己有所」。又說「勞動者，自己享有全部生產品的最初狀態，土地私有資本集聚之後便不行了。」這兩段明明說因爲土地和資本私有底緣故，勞動者不能得着所做的生產品全部，只得着一部分。那剩餘的部分歸了何人呢？照馬克斯底學說，這就叫做剩餘價值，是歸了資本家底荷包。資本家奪取了勞動者底剩餘價值，做爲他私有的資本，再生產，再掠奪以次遞增，資本是這樣集聚起來的，資本制度就是這樣發達起有的。』（新青年九卷六號馬克思學說）

這是馬克思的『剩餘價價』說，但自『產業命革』以來，手工生產變了機器生產，家庭工業變了工廠工業，獨立生產變了共同生產；因之小工業逐漸被大工業吸收，壓倒，社會上資本集中在少數人手裏；『資本集中』，的結果，使傭工增多，購買力薄弱，使生產過剩，造成

經濟恐慌，工人失業的現象。其次就算他的『唯物史觀』，陳氏道：

『唯物史觀之要旨有二：其一，說明人類文化之變動。大意是說社會生產關係之總和爲構成社會經濟的基礎，法律，政治都建築在這基礙上面，一切制度，文物，時代精神的構造都是跟着經濟的構造變化而變化的，經濟的構造是跟着生活資料之生產方法變化而變化的。不是人的意識決定人的生活，倒是人的社會生活決定人的意識。其二，說明社會制度之變動。大意是說：社會的生產力和社會制度有密切的關係，生產力有變動，社會制度也要跟着變動，因爲經濟的基礎（即生產力）有了變動，在這基礎上面的建築物自然也要或徐或速的革命起來，所以手臼造出了封建諸侯的社會，蒸氣製粉機造出了資本家的社會。一種生產力所造出的社會制度，當初雖然助長生產力發展，後來生產力發展到這社會制度不能够容他更發展的程度，那時助長生產力的社會制度反變爲生產力之障礙物，這障礙物內部所包涵的生產力仍是發展不已，兩下衝突起來，結果舊社會制度崩壞，新的繼起，這就是社會革命。』（同上）

以上是馬氏的『唯物史觀說，』以下再說他『階級爭鬥，』和『勞工專政』；陳氏說：

『一八四八年馬克思和因格斯共著共產黨宣言，……是根據唯物史觀來說明階級爭鬥的。(一)一切過去社會底歷史都是階級爭鬥底歷史。例如在古代有貴族與平民，自由民與奴隸；在中世紀有封建領主與農奴，行東與傭工；……近代有產者與無產者這兩個階級新的對抗，新的爭鬥。(二)階級之成立和爭鬥崩壞都是經濟發展之必然結果。……從前有產階級和封建制度爭鬥時，是掌了政權才眞實打倒了封建，……現在無產階級和有產階級爭鬥，也必然要掌握政權利用政權來達到他們爭鬥之完全目的。』(同上)

以上是陳氏對於馬克思學說的介紹；頗爲扼要，深刻。此外有陳啓修譯的資本論(崑崙)許德珩譯的哲學貧困(東亞)，李季編的馬克思傳三冊(神州)……都是介紹馬氏重要書籍。

自陳氏等介紹馬氏的思想到中國來，同時把恩格思的思想也介紹過來，恩格思(F. Engels1820—1895)德國科學社會主義者，一八四四年與馬克思相識，爲終身至友，一八八三年馬克思去世，其資本論二三兩卷即由恩氏所整理。著作有英國勞動階級底狀況，家族私有財產及國家底起源，從空想的社會主義到科學的社會主義，反杜林，費爾巴哈論，此外有與馬氏合著的共產黨宣言，神聖家族等。反杜林論有吳理屏的譯本(筆耕)費爾巴赫論有彭嘉生

譯本（强南）自然辯證去有杜畏之譯本（神州）等。

（八）

中國自一九二七年社會科學風起雲湧，辯證唯物論的思思大有一日千里之勢；因之俄國的思想介紹盛極一時；如樸列哈諾夫（Plechanov 1875—1918）著有史的一元論，唯物論史，馬克思底根本問題，藝術與社會生活等。伊里奇列寧（Nikolai Lenin 1870—1924）蘇俄的創造者。著作甚多，要者有唯物論與經驗批評論，馬克思及其學說，俄國資本主義底發展，等。布哈林（N. J. Bucharin 1888—）蘇俄共產黨最高理論的指導者。著作最多，要者史的唯物論，轉形期經濟學，到社會主義之路，資產階級底經濟批評等。樸氏的史的一元論有吳念慈譯本（南强）唯物論史有王若水譯本（泰東）戰鬥唯物論，有杜畏之譯本，（神州）從唯心論到唯物論有王凡西譯本（滬濱）布氏的史的唯物論有劉伯英譯本（現代）等。此外還有德波林近代哲學史林一新譯本（黎明）伊里奇的辯證法任白戈譯本（辛墾）等。

中國研究馬克思及辯證唯物的要以陳獨秀李大釗，李達爲最早，最有貢獻：至於今日，一死，一囚；所以只有李達氏了，在近日介紹成績最佳，影響最大，當然是李氏。譯有德人

塔爾海瑪現代世界觀，（崑崙）西洛可夫等編，辯證法唯物論教程（筆耕）河上肇（日人）的馬克思主義經濟學的基礎理論（崑崙），盧波爾之社會科學之根本問題（崑崙）等。

總之：中國近五十年思想最大之貢獻，即在西洋思想之介紹；介紹英國思想要以嚴幼陵氏之介紹赫胥黎，達爾文，斯賓塞影響爲最大；介紹德國的思想要算王國維之介紹叔本華，尼采，陳仲甫之介紹馬克思恩格斯。張君勱張東蓀之介紹法國柏克森；胡適之介紹杜威，張申府之介紹羅素，及近日李達之介紹辯證唯物論及俄國列寧，布哈林，樸列哈諾夫等的思想。還有從前李石曾，克魯泡特金的『互助論』之介紹。這些介紹對於中國近代思想影響甚大。尤以杜威，羅素之來華講學，此外如德國哲學家杜里舒(Hans Driesch 1867—)之一九二二年之來華講學，印度大詩人，哲學家太戈爾 (R.N.Tagore 1869—) 一九二三之來華講學都給中國思想上不少的痕跡。除太戈爾外，所介紹的思想，前半爲資本社會的思想，後半爲社會主義社會的思想；前半多來自英美：後半多來自德俄。

（完）

近五十年中國思想家年表

姓名	字	別號	生年	卒年	籍貫	年齡
康有爲	廣夏	長素	一八五八（咸豐八年）	一九二七（民國十六年）	廣東南海	七十
譚嗣同	復生	壯飛	一八六六（同治四年）	一八九八（光緒二十四年）	湖南瀏陽	三十三
梁啓超	卓如	任公	一八七三（同治十二年）	一九二九（民國十八年）	廣東新會	五十六
嚴復	又陵	幾道	一八五三（咸豐三年）	一九二一（民國十年）	福建侯官	六十九
章炳麟	枚叔	太炎	一八六九（同治八年）	一九三六（民國廿五年）	浙江餘杭	七十
王國維	靜安	觀堂	一八七七（光緒三年）	一九二七（民國十六年）	浙江寧海	五十一
孫文	逸仙	中山	一八六六（同治四年）	一九二五（民國十四年）	廣東香山	六十
陳獨秀	仲甫	仲子	一八八〇（光緒六年）		安徽懷寧	五十六

姓名	字號	生	卒	籍貫	年歲
胡　適	適之	一八九一（光緒十七年）		安徽績溪	四十五
李大釗	守常	一八八八（光緒十四年）	一九二七（民國十六年）	河北樂亭	三十九
吳敬恒	稚暉	一八六六（同治四年）		江蘇武進	七十
梁漱溟		一八九四（光緒二十年）		廣西桂林	四十二
張東蓀		一八八七（光緒十三年）		浙江杭縣	五十
馮友蘭	芝生	一八九四（光緒二十年）		河南唐河	四十一
張崧年	申府	一八九五（光緒二十一年）		河北獻縣	四十一
郭沫若	鼎堂　杜衎	一八九三（光緒十九年）		四川	四十三
李　達	鶴鳴	一八八九（光緒十五年）		湖南零陵	四十七
陶希聖		一八九九（光緒二十五年）		湖北黃岡	三十七

本書參考書目舉要

書名	作者	出版年代	書局	定價	附注
中國近三百年學術史	梁啓超	一九二六	民智書店	二元五角	
大同書	康有爲	一九三五	中華書局	二元	先發表於不忍雜誌。
淸代學術概論	梁啓超	一九二三	商務印書館	六角五	
新學僞經考	康有爲	一九三一	文化學社	二元	萬木草堂叢書本十四卷、六冊，張伯楨校。
南海康先生傳	張伯楨撰	一九二八			刻本
不忍雜誌	康思貫 陳遜宜等編	一九一三		每期三角五	半月刊
仁學	譚嗣同				單行本
譚瀏陽全集	陳迺乾校	一九一七	文明書局	一元六角	

論譚嗣同	陳伯達	一九三四		五角	
新民叢報	梁啓超	光緒廿八年		二角五	半月刊
飲冰室文集	梁啓超	一九二七	中華書局	廿四元	乙丑重編五集八十卷，八十冊。
飲冰室叢著	梁啓超	一九一七	商務印書館		二十冊
梁任公近著第一輯	梁啓超	一九二五	同上		共三卷，上卷即歐遊心影錄之一部，中卷爲研究佛典之作，下卷爲國學及政論雜文。
梁任公學術講演集	梁啓超	一九二三 一九二五	商務印書館		第一二輯六角，十一年版，第三輯十二年版，九角
天演論	嚴復譯	一九三一	同上		嚴譯名著叢刊之一，原名 Evolution and ethics
章氏叢書	章炳麟	一九三三	右文社		初集十一種四十四卷，續編七種十七卷
國故論衡	章炳麟	一九二五	第一書局		一冊
靜菴文集	王國維	光緒卅一年			一冊
觀堂集林	王國維	一九二三			廿卷六冊鉛印本。

書名	著者	年份	出版者	價格	附註
中山叢書	孫文	一九二六	太平洋書店	三元五角	中山全書民新書局版，亦可用。
孫文學說	孫文	一九二八	民智書局		三卷
新青年	陳獨秀等	一九一五 一九二〇	羣益書店	每冊二角	先名青年雜誌，後改名新青年。
吳虞文錄	吳虞	一九二一	亞東圖書館	三角五	
新潮	傅斯年等	一九一九	北大出版部	每冊三角	
蔡孑民先生言行錄	新潮社	一九二〇	北大出版部	九角	
獨秀文存	陳獨秀	一九二二	亞東圖書館	二元一角	
陳獨秀評論	陳東曉	一九三四	東亞書局	一元二角	
四十自述	胡適	一九三三	亞東圖書館	七角	
胡適文選	胡適	一九三〇	同上	一元一角	

胡適文存	胡適	一九二一	同上	二元二角	二集一九二四年版，二元四角，三集一九三〇年版，二元六角。
胡適論學近著	胡適	一九三五	商務印書館	二元	
人權論集	胡適等	一九三〇	新月書店	四角	
獨立評論	胡適等	一九三二	獨立評論社		
胡適批判	葉青	一九三三	辛墾書店	三元八	先發表於廿世紀。
胡適中國哲學史批判	李季	一九三一	神州國光社	一元	
吳稚暉學術論著	吳稚暉	一九二五	出版合作社	一元二角五分	
東西文化及其哲學	梁漱溟	一九二二	商務印書館	八角	陳政羅常培編記
中國民族自救運動之最後覺悟	梁漱溟	一九三三	中華書局	一元八角	
村治	梁漱溟	一九三〇	村治月刊社	每冊一角	
認識論	張東蓀	一九三四	世界書局	五角	

書名	著者	年份	出版	價格	備註
人生觀ABC	張東蓀	一九二八	世界書局	六角	
道德哲學	張東蓀	一九三二	中華書局	二元	
再生	張東蓀	一九三二	神州國光社	每冊三角	參看創刊號
張東蓀哲學批判	葉青	一九三四	辛墾書店	三元一角	
人生哲學	馮友蘭	一九二六	商務印書館	一元一角	
人生與理想之比較研究	馮友蘭	一九二五	商務印書館	一元八角	英文本
中國哲學史	馮友蘭	一九三四	商務印書館	四元八角	
哲學評論	黃子通等	一九三五	哲學評論社	三角	參看第六卷，第二三期
新潮	傅斯年等	一九二一	新潮雜誌社	三角	參看第三卷第一號
所思	張申府	一九三一	神州國光社	六角	
世界思潮	張申府	一九三二			大公報副刊

書名	著者	年份	出版者	價格	附註
中國古代社會研究	郭沫若	一九三〇	聯合書店	一元五角	
東方雜誌	錢智修編	一九二八—一九二九	商務印書館	一角二分五	參看第廿五卷第廿一，廿二號廿六卷九，十一，十二號
現代世界觀	李達譯	一九二九	崑崙書店	八角	
中國政治思想史	陶希聖	一九三五	新生命書局	一元二角	共四冊。
中國社會之史的分析	陶希聖	一九二九	新生命書局	七角	
中國社會史研究	熊得山	一九二九	崑崙書店	六角五分	
先秦政治思想史述要	稽文甫	一九三二	開拓社	五角五分	
讀書雜誌	王禮錫等	一九三一	神州國光社	三角	
二十世紀	葉青等	一九三一	辛墾書店	三角五	
名學綱要	屠孝寔	一九二三	商務印書館	一元一角	
社會科學季刊		一九二一	北大出版部	五角	

杜威五大講演	杜威	一九二〇	晨報社	一元	晨報社叢書第三種
試驗論理學	杜威講 劉伯明譯	一九二一	泰東圖書館	三角	沈振聲筆述。
辯證法研究	郭湛波	一九三〇	景山書社	七角	
辯證法還是實驗主義	李季	一九三二	神州國光社	五角	
新中華	周憲文等編	二十二年至二十三年	中華書局	一角	參看一卷十八，廿三期，二卷十，十一期。
百科雜誌	郭湛波編	一九三三	百科雜誌社	二角	參看創刊號
先秦名學史（英文）	胡適	一九二二	亞東圖書館	一元二角	
先秦辯學史	郭湛波	一九三二	中華印書局	一元	
邏輯	金岳霖	一九三五	清華大學出版部	一元五角	
哲學評論					參看一卷三號，二卷三號，四卷一號，五卷二號
清華學報					

書名	著者	年份	出版處	定價	附註
古史辨	顧頡剛	一九二六	樸社	一元二角	共出版五册，第四册由羅根澤先生編著
中國哲學史大綱	胡適	一九一九	商務印書館	一元二角	
先秦政治思想史	梁啓超	一九二三	商務印書館	一元二角	
中國佛教史	湯用彤				北京大學講義
胡適論學近著	胡適	一九三五	商務印書館	二元	上册關於佛教及禪宗的部分
佛教十宗概要	黎錦熙編	一九三五	中國大辭典編纂處	四角	末附胡適之『中國禪學的發展』講演
中國佛教史	蔣維喬	一九二八	商務印書館	二元	
科學與人生觀		一九二三	亞東圖書館	一元	
人生觀的論戰			泰東書局		
讀書雜誌	王禮錫等	一九三一	神州國光社		一卷四五期，二卷二三，七八期『中國社會史的論戰』專號
中國經濟		一九三四	中國經濟研究會	四角	二卷九期『中國經濟史研究專號』

中國經濟史	馬乘風	一九三五	同上	二元
唯物辯證法論戰	張東蓀編	一九三四	民友書局	一元四角
哲學論戰	葉青編	一九三五	辛墾書店	二元二角
中國近三百年哲學史	蔣維喬	一九三二	中華書局	七角
近代二十家評傳	王森然	一九三四		一元五角
中國新文化運動概觀	伍啓元	一九三三	現代書局	八角

現代中國哲學界之解剖

孫道昇

現代中國哲學界的情形，實在複雜萬分。有的人在努力介紹西洋哲學，有的人在竭力提倡中國哲學；有的人來作別的哲學之鑽研，有的人在作自己的哲學之創造；有的人要會通古今，有的人要調和中外；有的人主張這種新主義，有的人宣揚那種新學說；眞可說是五花八門，無奇不有。這樣複雜的情形，若不予以詳密的分析，他所含的各種派別，若不予以詳密的區辨，則我們對於中國現代哲學，很難說能有深刻的認識。爲滿足此種要求起見我才不自量力的來作這篇文章。現代中國哲學，可說十有八九是來自西洋的。所以西洋現代有某派哲學，中國現代也有某派哲學，我們把中國這樣一系的哲學，叫做純宗西洋哲學。中國現代哲學，也有一些是揉合中西兩面哲學而組織成功的，我們把這一系的哲學叫做兼綜中西哲學。兩系各有四派，總計起來，共有八派，如下表所示。

現代中國哲學
（一）純宗西洋哲學
一，實用主義
二，新實在論
三，新唯物論
四，新唯心論
（二）兼綜中西哲學
五，唯生主義
六，新法相宗
七，新陸王派
八，新程朱派

茲分別考核此八派哲學於下，藉以明示現代中國哲學界之眞實情形。「不敢云備，思過半矣。」行文僅以各派分佈之情勢及其新貢献爲限，至於近二十年內，西洋哲學典藉之繙譯，中國古哲典籍之整理，則爲篇幅所限，恕不涉及。

一，實用主義：中國的實用主義是英美的實用主義之分枝。英美這派哲學，在民國七八年頃，由胡適之先生一手介紹到中國。所以這派哲學在中國應以胡適之先生爲唯一的代表。這派哲學，初入中國時以北大哲學系爲根據地，曾經風行一時，民國十二三年以前都是他的黃金時代。現在呢！他在北大哲學的地盤，業已爲新唯心論所侵佔：他在思想界之勢力，業

已爲新唯物論所代替；無論就那一方面，都可以看出他的地位，一落千丈，式微不振來。那也就是說，實用主義在目下中國哲學界之勢力，遠不及十年以前他在中國哲學界之勢力，據此，可見胡適之先生移植過來的這派哲學，在中國哲學界不惟沒有『結實』，而且沒有開花；不惟沒有開花，而且沒有生芽。若果在他這奄奄一息，生命垂危的時候，再沒有人來灌溉一下，恐怕他在中國哲學界要有『絕種』的危險哩！我很希望有人來重整旗鼓，繼胡適之先生之後，再把這種主義，振刷一番。

二，新實在論：中國哲學界的新實在論也當然是英美的新實在論之分枝。這派哲學是由陳大齊，馮友蘭，張申府，鄧以蟄，傅佩青，黃子通，金岳霖諸先生協力移植於中國的，繼起而加入此派中的健將，則有沈有鼎，王憲鈞，任華等等。目下清華大學哲學系是此派哲學的勢力範圍。就中張申府先生之羅素，鄧以蟄先生之美學，沈有鼎先生之邏輯，皆稱一時獨步，而首領則當推金岳霖先生擔任。金先生的頭腦簡直是西洋的，其分析法運用之嫻熟精到，恐怕羅素見了也得退避三舍。有人稱他爲中國的G. E. Moore，實非過譽。金先生的著作最多，大半都在哲學評論及清華學報上發表，如論事實，知覺現象，外在關係，思想律與自相

矛盾，不相融的邏輯系統等等專篇論文，實在可以說都是篇篇美玉，字字精金。他最近又在清華印刷所印行了一部普通邏輯，該書全長二十餘萬言，除批評傳統的形式邏輯以外，又提出關於邏輯系統的種種問題而加以細密的討論。其思想之深刻，分析之細密，措辭之謹嚴，不但中國的哲學出版物中少有其匹，即求之西洋哲學的出版物中亦不多了。中國的實在論能得這樣一個富有思考力的哲學家出來領導，我們可預卜其『方興未艾』，『五世其昌』哩！

（註）黃子通不主張有絕對眞理，只主張有相對眞理，並信客觀事物可以離概念而如實存在，其說似近於實在論。故將其移置於新實在論之下。

三，新唯物論：新唯物論亦稱辯證唯物論，馬克思，恩格士，伊里奇等所倡導之哲學也。這派哲學移植於中國，亦是近二十年來的事。當初主其事者，實爲一般共產黨的黨員，但近來亦有不是共產黨的黨員而從事於此派哲學的發揚者。這派哲學，一入中國，馬上就風靡全國，深入人心。他的感化力實在不小，就連二十四分的老頑固受了他的薰染，馬上都會變爲老時髦。平心而論，西洋各派哲學在中國社會上的勢力，要以此派爲最大，別的是沒有一派能够與他比肩的。這派哲學的勢力既是這樣大，我們絕對不應堅持門戶之見，說他不是哲

學，把他排斥在哲學界以外，我們且得進一步去窺測他的內容，看看他到底蘊藏着一些什麼。這一派哲學的哲學家爲數最多；如陳獨秀，李大釗，李季，葉青，陳豹隱，李石岑，張申府，張季同，吳惠人等諸先生都是。這一派哲學的著作，爲數亦不少，有名的則當推李季的辯證法還是實驗主義，陳豹隱的社會科學方法論，張季同的關於新唯物論及辯證唯物論的知識論，吳惠人的馬克思的哲學，葉青的張東蓀哲學批判等。這許多新唯物論者又因仁智見異而分爲截然不同的兩派，一派是想把解析法輸入於新唯物論中去的，另一派是沿襲俄國日本講馬克思學說的態度的。前者可稱爲解析法的新唯物論，此派具有批判的，分析的精神，其作品在新唯物論中，可謂最值得注意的，最有發展的。張申府，張季同，吳惠人等先生可爲代表。後者可名爲非解析法的新唯物論，大體上說，這一派講新唯物論的人，似乎多趨於武斷。陳豹隱，李季，及轉變後的李石岑等屬之。至於此派的代表人物，則不得不推葉青先生，葉青在他的張東蓀哲學批判及胡適批判二書中，確曾略爲表示了一點新的意見，可惜不甚偉大。但我們所欽佩他的却不在此，而在他的報告西洋哲學不是囫圇的生吞活剝，而在他的求系統，愛整齊，敢批評的精神。只是這些精神表現的有些過火，使人感覺到他不脫感情用

事的宣傳家之口吻耳。

四，新唯心論：新唯心論是與新唯物論正相反對的一派哲學。中國哲學界的新唯心論當然也是來自西洋。把西洋這派哲學移植到中國來，不用說也是近二十年中的事。張東蓀，林宰平，瞿菊農，張君勱，張眞如，徐旭生，魏嗣鑾，賀麟，鄧昕，彭基相，王光祥，張抱橫，周輔成，南庶熙，及未轉變前的李石岑等諸先生，可以說都是此派的中心人物。

這派哲學，自移植到中國以後，確曾幹了一些偉大的事業，他敢明目張膽的低抗新唯物論；他敢明目張膽的遏抑新實在論；他敢一往無前的反對以科學代替哲學，宣揚用哲學保障科學；他更敢鼓其銳氣征討實用主義，取其在北大哲學系之地位而代之。這是一段何等光榮的歷史啊？賀麟先生最近在思辯上發表一文，題目叫做近代新唯心論淺釋，很能把中國哲學界這派哲學的眞正面目表示出來，欲知此派的內蘊者不可不一讀此文。

中國新唯心論的領袖，無異議的當推張東蓀先生。中國研究西洋哲學的人，不可謂不多；說到能由西洋哲學中引伸出來新的意見，建設新的哲學，恐怕只有張東蓀先生一人。關於此點，不惟讚成他者如此稱許，就連反對他者也如此讚揚。葉青在張東蓀哲學批判序中就說：

中國在五四時代才開始其古代哲學底否定，現在固沒有堅強的近代體系，然而已在建設之中了。作這種企圖的，首先要算張東蓀。他讀歐洲過去和現在的哲學著作很多，不像五四胡適那樣只讀一點美國書，失之淺薄。如果我們說梁啓超和陳獨秀是中國近代哲學的啓蒙運動者，那末張東蓀就是中國近代哲學底系統建立人。

反對他的人尙這樣稱許他，可見他對於哲學是實有新的貢獻了。他的著作很多，總在一百二十萬言以上。如新哲學論叢，人生觀ＡＢＣ，道德哲學，及認識論等，都是近二十年中國哲學出版物中第一流的著作，就中尤以認識論一書是他的精心傑作。著者個人認爲張先生在這部傑作中有三點最大的貢獻：一是條理部分認識論，二是名理絕對獨立論，三是普汎架構主義。其詳這裏沒有敘述的必要。

五，唯生主義：唯生主義是國民黨的哲學，創此論者是黨國要人陳立夫（唯生主義一辭，創始於胡石青先生，陳氏蓋由彭某之媒介，而始獲得此概念也。）陳氏此論只是孫中山民生主義之引伸，他創造此論之目的，即在爲民生主義找一形上學的根據，爲三民主義建立一哲學的基礎。組成他這種理論，顯然有兩個要素。這兩個要素，一個是中國的，一個是西洋

的；中國的如「唯生」之「生」等，西洋的如電子原子等。陳先生這種唯生論，很明顯的是以中國易傳的思想爲骨骼，以西洋科學結論爲材料；以中國中庸大學的思想的靈魂，以西洋社會科學之形式爲筋肉而組織成功的，還有他自已說的「所謂太極者，就是指元子已入於各種均衡狀態而有動靜之形象」云云可證。所以我說他這一種哲學是一種兼綜中西哲學。陳先生著的這本唯生論的確算是近年來中國哲學界的名著，因爲他在這部書中確曾有些新的意見提出故。他所提出的新意見，便是他所主張的唯生的宇宙觀，人生觀，社會觀，及道德觀等。陳先生在這部書中對於這些見解，頗能持之有故，言之成理。自從有了這部書以後，國民黨才算眞正有了哲學，三民主義才算眞正有了形上學的根據。不過現代哲學以認識論爲中堅，形上學須要經過認識論的洗禮而始能確立；陳先生的唯生論則未曾注意及此，他不能免於「戲論」之誚，其故恐怕就在於此吧。

六，新法相宗：新法相宗是對舊法相宗而言。他們的不同點，就在前者是中西思想的混合，後者是中印思想的混合。惟因新法相宗是中西思想混合以後之產物，所以我把他列入兼綜中西哲學一系中。這派哲學，在現代中國哲學的勢力最小，地位最低，而知道他的人亦最

少。這一派的大師有三：梁漱溟，二景幼南，三熊十力。梁著鈎玄決疑論，景著哲學新論，熊著新唯識論，三書皆甚有名。梁景熊三氏雖同是此派之鉅子，但其立說則各自不同；此實因他們所取於中西思想的各自不同之所致也。關於此點，凡讀過三氏之書的類能熟知，用不着多述。梁氏中途轉變方向，提倡陸王哲學，於此派大師，就僅餘景熊二人。景氏造詣尚淺，難當首選，領袖羣倫，應推熊氏。熊氏的新唯識論，張東蓀曾許為中國哲學界近年來一部奇書。著者個人則感覺到他的立說頗似柏克森，恒轉照比 Duration 翕闢對勘張弛，可作佐證。其全書宗旨，則在「站在本體論底領域內，直探大乘空宗骨髓，而以方便立說」。一言以蔽，「諸行無常」，反覆引伸，「翕闢成變，刹那生滅」八字可以盡之。這便是熊氏對於哲學的新貢獻，詳述其內容，則非此短文所能及。

七，新陸王派：這一派哲學也是由梁漱溟先生一手所創造。（張君勱先生亦曾一度竭力提倡此派哲學。）梁先生由新法相宗轉變，即轉變成此派。此派哲學最風行於民國十年左右，梁氏在當時能够與胡適之氏分庭抗禮，就全恃此。東西文化及其哲學一書，即其新陸王哲學的精神之所託命者也。截止現在，西洋人尚以梁氏為中國的唯一哲學家，其所以能取得這

種地位，也只是因爲他所締造的這種哲學，而不是因爲他創造新法相宗與研究鄉村自治，可惜梁氏所創的這種哲學，雖曾開花，却未結果，自從梁氏轉變方向去研究村治以後，這種新陸王派也就不得不及身而亡。

八，新程朱派：馮友蘭先生對於現代中國哲學界之最大貢獻，不是他所著足以劃時代的中國哲學史，而是他所創足以劃時代的新學派。他所創足以劃時代的新學派，就是所謂新程朱派。他爲建立這種新程朱派起見曾經提出一種新理學。他這種新理學，共由三種要素所組成：一是程朱的學說；二是新實在論的類型（或共相）；三是新唯物論的史觀。把這三種東西合一爐而冶之，就成功他的新哲學之體系。程朱學說是已經死去的東西了，馮先生的貢獻，就在把新實在論和新唯物論的生氣，貫入於程朱中學說，使之還魂，復活，再生。這種復活的程朱學說，便是新程朱派的學說，也即是馮先生個人的學說。馮先生曾著有許多文章，表示他這種思想，單篇則有世界思潮上發表的新對話及去年演講的新三統五德論與今年中國哲學年會中所宣讀的歷史演變之形式與實際等；專書則有新理學（尚未出版）一書。在這些著作中。馮先生提貢了一種宇宙的類型，提貢了一種人生的類型，提貢了一種歷史的類型，

更提貢了一種認識的類型。他並用此宇宙的類型去說明宇宙，歷史的類型去說明歷史，人生的類型去說明人生，認識的類型去說明知識，見解既甚新穎，論證也甚嚴密。這樣的哲學體系，才是馮先生對於近代中國哲學界的眞貢獻。

現代中國哲學界中，除上述八大派以外，尚有三種傾向不可不附帶一說。一是企圖用自然科學的結論來解放中國哲學，從事於此種運動的有胡石青先生和吳稚暉先生，胡著我們如何認識宇宙，吳著一個新信仰的宇宙觀及人生觀，均有精彩；一是企圖用中國美學之見地來解放中國哲學，從事於此種運動的則有李望溪先生，他所擬作的禮樂一元論，多有獨到；一是企圖用實証主義的精神來解放中國哲學，從事於此種運動的則有張蔭麟先生，他在大公報世界思潮與馮友蘭先生辯論的幾篇文章中，業已略露端倪。這三種傾向的前途，皆甚光明，不難蔚爲大國。

（註）胡石青先生著有人類主義初草與普產主義大綱初草二書，體大思精，得未曾有。易繫詞傳云：「夫易彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名，辨物正言，斷辭則備矣。其稱名也小，其取類也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱，因貳以濟

民行，以明失得之報。……廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，……其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要無咎，此之謂易之道也。正是此二書之最好寫照。特誌於此，聊表其嚮往之私云耳。

近來常看見一些哲學家，接二連三的做文章大喊着爲中國哲學找尋出路。如果中國哲學能有出路，則我以爲馮友蘭先生所創造的新程朱派，便是最好的一條出路。何以故？因爲這種新程朱派的新理學共有三個優點故。他不全是中國死灰之復燃，他也不全是西洋貨物之舶來，他尤其不違反現今時代之精神。新程朱派既有這三個優點，所以著者個人以爲他就是現代中國哲學一條最好的出路。（錄自國聞週報十二卷，四十五期）

答評近三十年中國思想史的高名凱先生

本書自初稿完成起，至出版止；經一年之久，爲什麼經過這樣長的時間，主要原因是請各家及師友之批評，隨評隨改，以期較爲完善，故修改至五六次之多，然仍不慊於吾心。自出版後，即直接間接聽到許多批評，或當面辯難，或函信評詢，但都未公開，故吾亦未答復；至今日再版，又修改多處，增加百餘頁，固因新材料之增加，已見之變遷；然受各師友及讀者批評之益實多。本書之所以能至今日，實賴焉。

本書著者最歡迎批評，因爲作者認爲此書不是一個人的作品，一時讀物；含有時代的，歷史的重大意義，一人之見解自不免有偏誤之見，非多人之見解不足以完成此重大之責任，故無時不在徵求各方的嚴厲批評與指教，今於本書再版之際，忽讀二十五年七月三日大公報史地周刊第九十二期，高名凱先生的評近三十年中國思想史，給我一個四千九百餘字言的詳細，嚴厲的批評，使我如何的歡喜，如何的感謝！但高先生批評，雖是理智的，客觀的批評，而不無誤解和誤會之處，恐此誤會不只高先生一人，故釋於下，以答高先生，及本書

之讀者。

（一）說本書『不能分析思想的時代背景』。高先生說『作思想史只有兩種作法，一以思想自身之發展作解釋之鎖鑰，西洋的哲學史多是這種作法；一以時代的背景作解釋之鎖鑰。』實則作思想史只有一種方法，以思想自身的發展來觀察思想則可，從思想自身的發展來解釋思想，作思想史則不可，因爲思想不是天空掉下來的，只從思想自身發展來觀察，只是死的，形式的，決不能把握思想演變的眞像。但思想是社會的反映，是活的，發展的，所以第一方法決不可用。第二種『以時代的背景作解釋之鎖鑰』，所謂『時代背景』究作何解釋？經濟背景。政治背景。思想背景。以前胡適之先生作中國哲學史大綱，即用這種方法，說諸子產生時代的背景：一，戰禍連年，百姓痛苦，二，社會階級漸漸銷滅，三，生計現象貧富不均。四，政治黑闇百姓愁怨，這種說法，早有人批評過，一見而知其謬誤，這種方法用於五四時代尙可原諒，用於今日就不可原諒了。所以這兩種方法都不是作者所採用的方法，因爲作者認爲這兩種方法都是過去的方法，現在不可用了。我所採用的方法，高先生自然明白，我所以用此方法，並非有何成見，有什麼信仰；只是我相信在今日，只有這個方法可以

解釋，而不得不用他。高先生並說『這種觀點我並不反對，且甚歡迎。』既不反對，爲什麼又說『但我以爲用經濟來解釋思想並不是說思想的一切活動都必有經濟的原因。』是反對呢？還是高先生不知這種方法呢？以我看：恐怕高先生對這種方法，還沒有十分了解，所以他說『凡經濟發生變動，思想也必發生變動』這個命題並不能包括『凡思想發生變動經濟也必發生變動……所以經濟變動即使必使思想變動，但思想變動並不一定是因經濟而起』殊不知經濟變動是因，思想變動是果；固然思想變動不是一件簡單事情；有經濟的原因，政治的原因，思想的原因；因爲經濟可以影響思想，政治可以影響思想，而思想自身也可以影響思想；但影響思想的政治和思想，仍從經濟變動而來，經濟是最後的決定。高先生說『時代是複雜的，單提經濟的變動不足以說明整個的時代背景』其實並不複雜，只是高先生把他看複雜了；時代背景固有多方面，而經濟却是主因。高先生又說『蓋著者又說，除此之外，顧錢二氏，刊行辨僞叢書，刊行者有宋高似孫的子略，明胡應麟的四部正僞，淸姚際恒的古今僞書考，……表彰疑古的學說，如唐之劉知幾，宋之葉適，明之宋濂，胡應麟，淸之胡渭，姚際恒，崔述，……尤以崔述爲甚。是著者亦知非此宗法封建社會沒落之日亦有疑古者。這是何

故，著者沒有說明，也不能說明。』高先生怎見得不能說明。第一中國社會不如西洋社會之單純，中國社會之演進不如西洋社會之整齊；中國社會因地域廣大，民族複雜，故至今日中國社會情況仍相差甚遠；同是中國地域，而西藏，新疆，蒙古等地與廣東江浙等地人民思想則相差甚遠。第二社會是矛盾的進發，思想是社會的反映，所以思想也是矛盾的進展。例如：

『中國所謂『道學』，始於宋代，到了王陽明發展到了極點；到了清代卻走到了『反道學』的路上。清代思想有兩個特色，一是務實，如顏習齋李恕谷。一是好古，如顧亭林戴東原，但這務實，好古的特色卻從極端的「道學」王學派產生出來。陽明學派以玄妙著，怎會務實？陽明講『知行合一，』說學孝則必服勞奉養，躬行孝道……學書則必伸紙執筆操觚染翰。』與習齋學琴之喻同。王學只重『良知良能』，不知讀書稽古，怎會好古？因王學要『掃俗學之凡陋』，直追古人；『道術必為孔孟，』看不起宋人之學，所以反宋學又走到漢學的道上，如陽明舍程朱大學而用古本大學。所以陽明學派一面把道學發展到極端，同時把『道學』送了終；一面激起下一時代的反動，同時都準備下一

時代的反動材料，從道學到反道學，也恰成一個辯證的發展。』（拙著思想辯證發展的幾個例洪水週刊二期）

又如清代思想受數百年科舉制度的束縛，都走到考證學這條道上，考證學在尊孔讀經，如顧亭林，戴東原，俞曲園都是清代考證大家。由尊孔考經，到考史，證子；由考證諸子，却把諸子的學說發揮，提高；如孫貽讓，王先謙都是考證諸子最有成績的人。所以考證諸子，諸子學說地位提高，而孔孟一尊的觀念打破，由尊孔讀經的道上，走到反孔疑經的路上。但是考證學到了清末，發展到了極端，由書本到了地下，由經，史，子，到了『甲骨文』，如王國維，羅振玉是清末研究甲骨文最有成績的人，但學術思想的發生，都有客觀背景，經濟基礎；所以研究古代學術，思想，必先考究古代社會結構，經濟基礎；而經史子書本上資料不足為據，必須從甲骨文的資料，以考究古代社會，思想，如現在郭沫若先生，一方用物觀的眼光來研究古代社會和思想；一方來研究甲骨文，所以由極端宗法封建治學的路上，走到物觀治學的路上：以上是思想矛盾發展的例證，高先生知道嗎？高先生又說『且中國三十年來社會之變化是否由封建而資本，由資本而已經呈出其矛盾的現像實是一個問題。』其實有什麼

問題，少有社會科學常識，即明了社會演進的步驟，不只中國，一切社會都是如此。高先生又說『解釋歷史；史觀固是重要，但史觀的規定又須史實作其根據。今著者憑空假定中國之歷史自甲午至民國爲封建社會崩潰之期，民國成立至北伐成功爲工業資本社會之期，自北伐成功至今爲工業資本社會呈現矛盾之期，未免失之武斷。』高先生以爲這樣短的時期，怎能有這些階段，這些變化，殊不知高先生只從縱的方面看，沒有從橫的方面看，只見『慢慢』的變移，沒有看見『飛躍』的變化。這是沒有了解新方法的緣故。總之高先生沒有了解我用的方法，觀點，和新的方法之運用，故有這樣的誤解。要說我解釋近代中國思想之起因，沒有從政治，教育……各方面來分析，或雖解釋而甚略，則我是承認的。

（二）說本書『沒有解釋思想本身之發展。』思想是矛盾的發展，但思想本身却沒有發展；因爲思想不能超社會而存在。超社會而存在的思想是死的，形式的，不是我們所說的『思想』了。

（三）說本書『沒有一定的範圍』；『思想』這個名詞，本來空泛的很。可以包括哲學，政治，宗教，經濟，本書最初想寫一本近三十年中國哲學史，但哲學一詞，覺着不甚妥當

，所以改爲『思想』，作者以爲中國近三十年實沒有一個哲學家；但此書雖名爲『思想史』，實非從政治，宗教，一門來寫；而是從思想之觀點來寫，可說偏於哲學方面，也非從某一時代的一切思想來寫；所以寫一人之思想，寫其思想方法，宇宙論，人生論，和他的政治思想。本書寫的標準，只看其影響，和其重要性，無論是政治思想，人生論，宇宙論；若只偏於一面，而不能自成體系，則不在本書範圍之內；若各方俱備，而不足代表其時代思想之潮流，若其時代爲廿世紀，其思想爲十九世紀，則在排除之例。因爲這樣，所以寫康爲有的倫理思想，同時又寫康氏的政治思想；寫譚嗣同的本體論，同時又寫譚嗣同的政治哲學；至於高先生說：『因爲近年來政治的思想很多，人生哲學很多，而他却又不寫。』初版沒有寫的原因，一，因談政治思想，因環境不許，二，因政治思想有許多材料，不易找到；但我個人，寫近三十年中國思想史而遺掉政治思想，實是一大憾事，故於再版時，將每人之政治思想都加在內。不過所寫各家的政治思想仍甚簡略，因爲材料不易搜集，這也是無可如何的事。

（四）說本書『組織太散漫』：高先生說本書組織散漫，實則高先生沒有看清本書一貫的精神，和所用的方法，故有這種感覺。說『我們於本書之中，又時常發現一些關于學術史

的述敍，如史學史，考證學史之類。』這仍是高先生沒有看清我的方法，例如本書中所寫章炳麟，王國維在學術史中可以寫，在思想史本可以不寫，然我仍在思想史寫他的原因，實因章炳麟王國維雖為考証學家，但一則由考證走到研究諸子，一則由考古走到甲骨文：這兩種直接雖在思想史無甚價值，但間接却在思想史上甚為重要。所以寫他。至於三十年中國古代思想之整理與批評，一方代表宗法封建社會孔子思想之殁落，一方代表商業資本社會諸子思想之復興，在中國思想史是一大的變化，怎說與思想史無關。至於思想論戰中的中國社會史論戰，雖只是問題討論，但實有重大時代性，因為中國社會史問題不解決，而中國思想史也無從解決，可惜我寫的太簡略了。高先生又說：『把中國的思想方法，中國的思想介紹另篇說明，都是多餘的事，因所述者又是以人為單位，既如是，為何不把牠合併在那個人的思想之內敍述之，免得許多重複。』這又是高先生沒有看清我的方法，我的方法，一方是以人為單位，一方是以問題為單位，例如近三十年思想在中國思想史的最大特色，就是西洋思想之輸入，無論那個思想家無不受西洋思想之影響，但介紹的西洋思想，是不是都能合併那些個人思想之內？高先生又說『隨便就著者之所知者舉幾個人為表代，而代表人的思想也只就著

者所知道者述之。』這話未免說的過些；所謂『隨便』，用客觀眼光來觀察，是否『隨便』試問『不隨便』高先生應舉那些作代表？我所舉的代表，有那幾個不够格，請高先生給我舉出來吧！

（五）『誤解與偏見』：高先生說『著述思想史，並不是發表自已的主張。固然用自己的主張來衡量各家學說的價值或把自己的主張也加以敘述是對的，而且很需要；但在敘述他人的學說時，則須用客觀的態度，以表達各家的原意為當。著者是相信唯物辯證法的，想以唯物辯證法的理論來解釋各家的思想，這原是對的。但著者本人的思想是一樁事，他人的思想是另一樁事，著者往往誤解他人的思想為唯物辨證法的思想，則是不對的。』這仍是高先生沒有明了我的方法的緣故，無論寫什麼東西，都得有牠的方法，成績若何，就得看牠的方法如何了，尤其是寫思想史，方法不好，寫出來決沒有好成績可言；但我用一種方法來寫，是當然的事，並非我的偏見，也並非敘述我自己的主張；至於我用的方法對不對，那另是一問題。至於我相信唯物辨証法，並非我與唯物辨証法有不了之緣，只是在今日只有這種方法可以解釋問題，可以使我們滿意。高先生又說『第二篇譚嗣同的思想……著者加以說明曰：

「這就是唯物辨證法上所謂「萬物流轉」的法則」……蓋第一期之人物如何能有唯物辯證法的之思想？』這又是高先生把思想看成單純的緣故，第一期的人物怎見得不能有唯物辯證法的思想；如希臘的 Heraclitus，中國的老子，莊子及周易書中，都有唯物辯證法的思想，並且是後來唯物辯證法的淵源；但是 Heraclitus 又是什麼時代的人物，老莊及周易又是什麼時代的產物。再說譚嗣同是中國初期資本社會的啓蒙思想家，故其思想變化甚大，並甚龐雜；只因譚氏早被於難，三十三而亡，故其思想不甚成熟，一貫；看其思想不可只從一面來看，要從其大處及其根本精神處着眼，始能把握其思想之要點；總之譚氏之思想，在中國思想史上是一個大的轉變，是一個『質』的變化，至於他講『變的哲學』不講那另是一事，而其根本精神則在變，是無疑義，所以他在仁學自敘中說『要衝決一切網維』。我在本書中只說譚氏有唯物辯證法的思想，法則，並沒有說他有唯物辯証法，深望高先生不要再誤會了。

（六）『叙述不完全』：關於政治思想初版沒有寫的原因，上面已說過，再版已經增加。關於本位文化問題的爭論，所以沒有叙述的原因，實因本書出版雖在二十四年十一月，而

初稿之寫成則在二十三年初，那時此爭論剛開始，故無法叙述，等到出版時，因本書急於出版，寫已寫不及；故至今日始把牠叙述上去。至於獨裁與民主，讀經問題的爭論，在作者看來都沒有叙述的必要；至於唯物辯證法的爭論沒有叙述的原故，因爲在中國三十年思想方法中已叙述過，爲避免重複起見，故從略。至於作者沒有提到哲學評論一字，因爲作者對這類的刋物，實沒有好的觀念，哲學評論在中國哲學刋物中，固然是手出一指的刋物；然內中大多數的文章和所討論的問題，都是數十年，或西洋數百年前的問題；與現在的時代，尤其是現在中國時代，毫無關係，這是作者所以沒有提及的原因。

高先生又說『我國自西洋思想輸入之後，國人每得西人之一鱗一爪即可大出風頭。實則數十年來的思想，在守舊方面不能跳出古人的圈子，在維新方面，又不能越西人思想之雷池一步。中國近年並沒有具有獨創精神的大思想。吾人今日正須各方面埋頭苦幹，冀能於世界思想史之中，開一新的紀元，』這話說的很對，我一向就是這種主張，可是這種責任，誰來負呢？不要希望他人，唯有自己可靠，不知高先生以爲然否？

總之：高先生給我一個這樣正重的，嚴厲的批評，我是十分的感謝；我所以給高先生這

個答復，一方表示謝意，一方有許多誤會和不甚了解的地方，不得不爲高先生和其他讀者來解釋。本書再版不日出版，高先生尙未看到，希望高先生對再版之書及今日的答復再給我一個同樣的批評。

一九三六・七・八於北平。

今將高先生原文摘錄於後

評近三十年中國思想史

高名凱

郭湛波著　二十四年十一月北平大北書局出版三三八頁附思想家年表二頁定價九角

根據著者自己的介紹（見二〇九頁，二一九頁，二〇三頁，二三四頁）及封面裏頁的廣告，除了這部近三十年中國思想史之外，著者還著有論理學十六講，辯證法研究，先秦辯學史等書。可知著者是一個研究論理學的人。以一個研究論理學的人來寫思想史自然是最恰當不過的。

全書計八篇，另附插圖六幅，皆思想家的照片，及思想家年表二頁。第一篇導言，說明三十年來思想的變遷是由於經濟組織的更動。第二，三，四篇是述三十年中國思想的演變，

分爲三階段，第一自甲午之役至民國成立，代表中國農業宗法封建的思想，第二自辛亥起義至北伐成功，代表工業資本社會的思想；第三自北伐成功至今日止，代表由工業資本社會自身的矛盾所產生的社會思想。第五篇論三十年中國思想方法。第六篇論三十年來中國古代思想之整理與批評。第七篇論三十年來中國思想論戰。第八篇論中國三十年來思想的介紹。全書最重要即最精彩的地方是前四篇。其次是第五篇及第七篇。其餘的可以不必看，因爲不是重複，就是文不對題。文筆流利清楚，是本書的好處。

近來坊間關於思想史一類的書，頗不多見，尤其是近年的思想史。因爲思想史並不易作。一方面對于時代各方面的背景都須明白，一方面對于思想的內容又須有充分的理解，此其所以難作也。本書居然能够以三百三十八頁的篇幅出現於缺乏思想史的書業市場之上，其受一般人的歡迎，自是意中之事。

但這種歡迎只是飢者甘食的現象，實則本書不能滿人意之處尙多。

第一，不能分析思想的時代背景　作思想史只有兩種作法：一以思想自身之發展作解釋之鎖鑰，西洋的哲學史多是這種作法；一以時代的背景作解釋之鎖鑰。欲敘述思想史的發展

，則對思想之來踪去跡非有充分之解釋不可，而解釋之道惟有上述二法。著者在導言之中，引用李守常先生的話「凡一時代，經濟上若發生變動，思想上也必發生變動。」（見第一頁）作其解釋思想史的觀點。這種觀點我並不反對，且甚歡迎，但我以爲用經濟來解釋思想並不是說思想的一切活動都必有經濟的原因。「凡經濟發生變動，思想也必發生變動」這個命題並不能包括「凡思想發生變動經濟也必發生變動」，正如我們說「凡人是動物」不能包括「凡動物必是人」。所以經濟變動即使必使思想變動，但思想變動並不一定是因經濟而起。這是淺而易見的道理，著有論理學十六講的著者似不宜不明白此理。但在本書之中，我們可以看出著者是一味的以爲只有經濟的變動能使思想變動。因此著者除用「宗法封建社會之廻光反照」，「工業資本主義社會的思想」，「工業資本社會的矛盾而生的社會思想」三個名詞去解釋三個階段的思想以外，我們不能找出任何其他解釋思想的觀點。時代是複雜的，單提經濟的變動不足以說明整個的時代背景。著者在第六篇論三十年來中國舊思想之整理與批評中說「時代一日萬變，中國農村封建社會日就殁落，新社會如旭日東升：舊的思想當然不能適合新的社會，環境；因爲不適合，不能不懷疑；因爲現代生活不需要，反成了新生活

的障礙物，不得不批評牠，破壞牠；這就是三十年整理批評舊思想的原因。」（二二九頁）這句話說來不錯，但不能自圓其說，蓋著者又說「除此之外，顧錢二氏，刋行辨僞叢書，刋行者有宋高似孫的子略，明胡應麟的四部正譌，淸姚際恒的古今僞書考，……表彰疑古的學說，如唐之劉知幾，宋之葉適，明之宋濂，胡應麟，淸之胡渭，姚際恒，崔述，……尤以崔述爲甚。「（二四六頁）是著者亦知非此宗法封建社會沒落之日亦有疑古者，這是何故，著者沒有說明，也不能說明。此無他，不明經濟變遷可以決定思想的變遷，而思想之變遷不必有經濟變遷之道理也。且中國三十年來社會之變化是否由封建而資本，由資本而已經呈出其矛盾的現象實是一個問題。著者似須對此問題作一判斷，方能以此作爲解釋思想變遷的觀點。解釋歷史，史觀固是重要，但史觀的規定又須史實作其根據。今著者遽咨假定中國之歷史自甲午至民國爲封建社會崩塌之期，民國成立至北伐成功爲工業資本社會之期，自北伐成功至今爲工業資本社會呈現矛盾之期，未免失之武斷。

第二：沒有解釋思想本身之發展　以時代背景言，著者沒有充分分析思潮造成的原因，以思想自身之發展言，著者也沒有解釋過一句話。社會不論是否能反映思想，但思想本身之

有發展則是一個事實。如果沒有馬克思的唯物史觀被陳李二氏介紹至中國，則在中國資本主義社會方興之際絕不能有社會主義的思想，而馬克思主義者亦不至於提倡農工革命，而不提倡無產階級革命。所以我們以爲要解釋思想的來踪去跡非兼顧時代的背景及思想自身的內在發展不可（按：自思想自身的發展，在廣義上說，也就是時代背景之一。）在這兩方面；著者有的則沒有充分的分析過，有的則絲毫沒有提及。因此，我們從這部書中所得到的，只是一些零星的知識，沒有系統的知識。假如著者的目的是在於寫成一部史料（只有材料而沒有解釋的書，也未嘗不可以自成一局面。然而在這一方面，著者所給我們的材料又嫌太少。

第三，沒有一定的範圍　思想這個名詞太爲空泛。因爲思想的部門太多，如玄學思想，政治思想，人生思想，社會思想，宗教思想，藝術思想，經濟思想等等，舉不勝舉，然則作思想史之人只有取三種辦法：（一）只寫思想中之一門，如政治思想史之類。（二）寫兩種以上的思想史，如政治社會思想史之類。（三）寫某時代中所發生的一切思想，不論其爲政治的，宗敎的，或其他的。這三種寫法，著者可以自擇一個，雖然不必明言，但其心目之中必有其一定的範圍。本書的寫法我們不能看出是採取那一種的寫法。說他是只寫一種思想的歷史

，則他都寫了許多。如在第二篇之中，旣寫康有爲的政治思想，又寫康有爲的倫理思想，旣寫譚嗣同的本體論，又寫譚嗣同的政治哲學。你說他是兼寫人生哲學，政治哲學，本體哲學罷，也不盡然。因爲近年來政治的思想很多，人生的哲學很多，而他却又不寫。如共產黨的政治哲學，張君勱，張東蓀道德哲學的一種綜合的人生論，馬克思派的革命的人生哲學等等，都是極重要的，他却一字不提。你說他是把一切的思想都寫在內，那更不必說了。所以我們讀完這部書之後，只知其爲一部史，但不知其爲什麼史。

第四，組織太散漫　我們只知其爲史，而不知其爲那一種史，這句話不但是指明著者在思想史的領域之內沒有一定的範圍，同時也指明這部書就連思想史也不配稱得。本書在敍述每一時期的思想時，都不外是舉了幾個代表的人物加以說明，而這些代表人物之中，除了幾個人以外，又往往只敍述其生平與著作，對其思想的系統却很少說到。這還不算，我們於本書之中，又時常發現一些關于學術史的敍述，如史學史，考證學史之類。第六篇三十年來中國古代思想之整理與批評，可以一筆勾消，因爲裏頭所說的差不多都是學術史，與思想史毫無關係。其與思想史有關的一部分無妨附在各家思想的敍述之中。又如第七篇論三十年來中國

思想論戰關於中國社會史的論戰一段，著者自知一……這次論戰，算不了思想的論戰，只是問題的討論」（見二九七頁）而必欲另有敍述，不知是何緣故？難道著者的目的是在於充實篇幅的量嗎？其餘把中國的思想方法，中國的思想介紹另篇說明，都是多餘的事。因所述者又是以人爲單位，旣如是，爲何不把牠合併在那個人的思想之內敍述之，免得許多重複。至於中國的思想論戰一篇是以問題爲單位，另立一篇，自屬妥當。但不屬於思想的問題論爭的則大可不必步入本文之堂，如果著者必欲增加篇幅，可以放在附錄之內。即在最重要而最精彩的前四篇之中，也是散漫得很，隨便就著者之所知者舉幾個人爲代表，而代表人的思想也只就著者所知道者述之，毫無系統，毫無計劃。

第五，誤解與偏見　著述思想史，並不是發表自己的主張。固然用自己的主張來衡量各家學說的價値或把自己的主張也加以敍述是對的，而且很需要；但在敍述他人的學說時，則須用客觀的態度，以表達各家的原意爲當。著者是相信唯物辯證法的，想以唯物辯証法的理論來解釋各家的思想，這原是對的。但著者本人的思想是一樁事，他人的思想是另一樁事，著者往往誤解他人的思想爲唯物辯証法的思想，則是不對的。如第二篇述譚嗣同的思想「求

之過去，生滅無始。求之未來，生滅無終。求之現在，生滅息息。……孔在川上曰：『逝者如斯夫，不舍晝夜』，晝夜即川之理；川即晝夜之形。……非一非二，非斷非常，旋生旋滅，即滅即生。生與滅相授之際，微之又微，至於無可微。密之又密，至於無可密，夫是以融化為一，而成乎不生不滅，成乎不生不滅，而所以成之微生滅，固不容掩焉矣。」（仁學十四頁）這一段畢，著者加以說明曰：「這就是唯物辯証法上所謂『萬物流轉』的法則」（見二三頁）。這未免太附會了。須知著者這種解釋實有三錯：（一）與著者以經濟變遷來解釋思想變遷的原則自相矛盾，蓋第一期之人物如何能有唯物辯証法的之思想？（二）這絕不是唯物辯証法的「萬物流轉」原則。因唯物辯證法的「變」須是順着正反合的辯證歷程而運行的。唯物辯證法之所以異於其他言變之思想者以此，唯物辯證法之特徵亦在此。不然，則柏格森之變的哲學亦必是馬克斯的信徒了，豈非笑話。（三）譚嗣同的思想根本不是變的哲學。譚氏仁學原文說：「夫是以融化為一，而生乎不生不滅，成乎不生不滅而所以成之微生滅，固不容掩焉矣。」這是他由於生滅的現象世界所得到不生不滅的本體世界。又云：「仁者寂然不動，感而遂通天下之故。不生不滅仁之體。……仁，一而已。凡對待之詞，皆當破之

。……徧法界，虛空界，衆生界，有至大，至精微，無所不膠粘，不貫洽，不筦絡，而充滿之一物焉。」這種思想正是西洋新黑格爾派絕對論的理論，與理學家的學說相近。蓋其所注重者特爲此本體之仁，絕對之仁。本體絕對之仁是不變的。這與唯物辯証法的學說根本不同。著者把這幾段話都引了出來，爲何看不出此點？是知著者不是不懂，便是有偏見。其他類此的例子尙多，著者一見人家說有變，就認其爲唯物辯証法的原則，實則誤矣。

第六，敍述不完全　本書是述三十年來的中國思想史。在此短短三十年之中，中國所有的思想並不算太多，然而爲著者所遺漏的倒也不少。前面已經說過，在政治哲學，人生哲學等思想方面著者往往把重要材料忽略了。實則著者所忽略的還多着哩。如本位文化問題的爭論；獨裁與民主的爭論，讀經問題的爭論，唯物辯證法的爭論等等都被著者忽略了。其中只有唯物辯証法的爭論在七篇末段提及一句「及最近張東蓀編的唯物辯証法論戰之出版，及各雜誌，副刊對于唯物辯證法之挑戰，這都是將來中國思想大戰的前夕」（見二九八頁），其餘的則一字不提。也許著者認爲這些爭論不重要，然而也不盡然，蓋著者所述者也不見得比此重要，何况著者還把自認爲不是思想論戰的社會史論戰加以叙述哩。如說著者編著此書時

，這些論戰尚未發生，則是扯謊。因爲本書出版在二十四年十一月，且著者明言有張東蓀編的唯物辯証法論戰，是其書必成於唯物辯証法論戰出版之後，此時這些論戰已經發生了。然則爲何不述，殊不可解。又如敍述哲學的介紹，而於哲學評論一字未提，似是不可恕的忽略。

以上所評六點是就其大者而言，絕無吹毛求疵之嫌。其他小的地方，如把文學家及史學家之郭沫若先生硬說其爲大思想家等則非評者所欲批評的。

最後尚有一點，非批評，乃感想。本書語氣似有一點誇張，說一人，必謂其爲大思想家，如述譚嗣同之學說，曰：「他一面打破傳統的舊思想，一面建設新思想的體系，他思想體系由世界各宗教，哲學及科學冶爲一爐」，此言似難令人致信。我國自西洋思想輸入之後，國人每得西人之一鱗一爪即可大出風頭。實則數十年來的思想，在守舊方面不能跳出古人的圈子，在維新方面，又不能越西人思想的雷池一步。中國近年並沒有具有獨創精神的大思想。吾人今日正須各方面埋頭苦幹，冀能於世界思想史之中，開一新的紀元，固不必於誇張現實也。不知湛波先生以爲然否？

勘誤表

頁	行	誤	正
3	6	梁任公	梁任公
5	4	程朱	程朱
7	11	護身	護身
7	11	孔子	孔子
8	1	託	託
12	8	劉歆	劉歆
32	2	「禮於奢也寧儉」	「禮與其奢也寧儉」
35	8	飲氷室主人	飲氷室主人
36	2	太島兵艦	大島兵艦
41	9	享權利	享權利
45	4	字典	字典

頁	行	誤	正
58	5	先生生	先生
64	5	現在	現任
70	9	載震	戴震
71	9	讀叔本華	讀叔本華
73	10	一貫以敝之	一貫以蔽之
76	9	含反經	含反經
78	5	建國大綱	建國大綱
80	3	遂漸銷滅	逐漸銷滅
96	12	先生；	先生說；
97	7	四教；	四教
111	4	答適之	答適之
114	9	主義形式	主要形式

勘誤表

頁	行	誤	正
121	8	不繼	不斷
127	7	胡適文存卷一，一二〇—一二四頁（杜威論思想）	（胡適文存卷一，一二〇—一二四頁杜威論思想）
132	11	東西的文明	東西文明
144	2	們時	同時
153	7	苟不明祭	苟不明察
156	13	橫的橫組	橫的組織
159	6	極積的	積極的
163	4	淸代	淸代
175	7	吳先生	吳先生
176	11	焒求	要求
177	9	於於	對於
22	8	涿入	

頁	行	誤	正
222	9	涿入	
260	4	驟雨小終日	驟雨不終日
260	12	眉秧	眉豆秧
281	10	載淯	戴淯
295	11	（五）	（四）
297	9	造勝	遠勝
307	13	文宇	文字
311	2	的口號的叫	喊的口號叫
319	9	張君勵	張君勱
111	11	張君勵	張君勱
	13	張君勵	張君勱
320	1	張君勵	張君勱
	4	張君勵	張君勱
	8	張君勵	張君勱

勘誤表

頁	行	誤	正
	12	張君勵	張君勱
321	12	張君勵	張君勱
	13	張君勵	張君勱
323	1	張君勵	張君勱
	7	張君勵	張君勱
	10	張君勵	張君勱
	11	張君勵	張君勱
340	10	……	……」
366	3	皆一同	皆同一
367	8	王氏	王氏
370	8	物事	事物
374	8	張君勵	張君勱
	10	仝上	
	11	仝上	
379	1	羅棄	羅素
382	3	政治部	政治都
382	11	舊組會	舊社會
385	3	五十	五十年
385	5	張君勵	張君勱
388	6	一八九四（光緒二十年）	一八九五（光緒二十一年）
395	12		參看九卷二期
404	4	張君勵	張君勱
404	7	低抗	抵抗
407	10	張君勵	張君勱
411	9	百餘字書	百餘書
431	9	電池	雷池
11	7	屬	囑（自序）